

BL
51
.P99
A 409456
M.L. 201 P98
Pünjer
Grundriss
der religions philo-
sophie.
University of Michigan

GRUNDRISS

DER

RELIGIONSPHILOSOPHIE

VON

G. CHR. BERNHARD PÜNJER,
D. theol. et phil.
Professor der Theologie zu Jena.

BRAUNSCHWEIG,
C. A. SCHWETSCHKE UND SOHN
(WIEGANDT & APPELHANS)
1886.

Inhalt.

Vorwort.

Der dem Leben und der Wissenschaft so frühzeitig entrissene Verfasser hatte beabsichtigt, seiner Geschichte der christlichen Religionsphilosophie eine Schlussabhandlung folgen zu lassen, welche im Unterschiede von der streng objectiven, jede Beurtheilung ausschliessenden Darstellung der beiden, 1880 und 1883 im Druck erschienenen Bände, seine eigene Stellung zu den religionsphilosophischen Problemen bezeichnen sollte. Es ist ihm nicht mehr vergönnt gewesen, diesen Vorsatz auszuführen. Der Plan hatte sich ihm allmählich erweitert; aus einem kritischen Rückblicke auf die dargestellten Systeme erwuchs allmählich eine selbständige Ausführung. Während er es in der Vorrede zum ersten Bande noch aussprechen musste, dass er zur Zeit ein abgeschlossenes religionsphilosophisches System noch nicht besässe, hatte sich im Laufe der Zeit sein Standpunkt abgeklärt und befestigt. So fasste er den Entschluss, den beiden Bänden seines Werkes als dritten abschliessenden Band ein selbständiges System der Religionsphilosophie hinzuzufügen. Als Prolegomena zu diesem Systeme schrieb er bereits im Jahre 1882 eine Abhandlung über „Theologie und Metaphysik“. Dieselbe blieb jedoch unvollendet, und kam über eine kritische Auseinandersetzung, einerseits mit dem Unterzeichneten, andrerseits mit der Ritschl'schen Schule, nicht hinaus. Die Eingangsworte

sprechen die Ueberzeugung aus, dass von den drei grossen Problemen der Religionsphilosophie, dem psychologischen, dem historischen und dem metaphysischen, grade das letztere der principiellen Lösung am Nächsten sei. In der Ausführung schliesst sich der Verfasser ziemlich eng an Biedermann an. Fortgesetztes Nachdenken führte ihn weiter und liess ihn gegen Ende seines Lebens zu einer Mittelstellung zwischen Biedermann und dem Unterzeichneten gelangen. Inzwischen reifte, gefördert durch die wiederholt über Religionsphilosophie gehaltenen Vorlesungen, die für den Druck bestimmte Darstellung der Vollendung entgegen. Das System der Religionsphilosophie sollte den Stoff in Form eines kurzen, aber durch Anmerkungen erläuterten und erweiterten Grundrisses enthalten. Der Entwurf dieses Grundrisses fand sich im Nachlasse Pünjer's in zwei verschiedenen Fassungen vor. Leider war diejenige, welcher er zuletzt den Vorzug gab, im Texte nicht vollendet. Der Verfasser beabsichtigte, den Paragraphen, welcher die Definition der Religion enthält, ans Ende zu stellen. Der Schluss sollte das „allgemeine Verhältniss des religiösen zum wissenschaftlichen Erkennen“ erörtern, und dann als „Resultat“ die „Definition der Religion“, sowie einen „Rückblick“ auf die ganze vergangene Darstellung bringen. Dieser Vorsatz ist unausgeführt geblieben. Um daher keinen Torso der Oeffentlichkeit zu übergeben, hat der Unterzeichnete es vorgezogen, die Definition der Religion an ihrer alten Stelle (§ 34) zu belassen und die Darstellung mit dem „Nachweise der wesentlichen Uebereinstimmung der religiösen und der metaphysischen Erkenntniss“ zu schliessen. Der letzte Paragraph dieses Abschnittes (§ 42) war im Manuscripte unvollendet. Es ist aber gelungen, denselben mit Hülfe einer kurzen Ausführung zu ergänzen, welche sich von späterer Hand am Rande einer Darstellung aus dem Jahre 1882 vorfand, und offenbar zur Grundlage des dem Druck zu übergebenden Textes bestimmt war. Mit Abrechnung einiger weniger, lediglich stilistischer Aenderungen ist auch der Schlussparagraph ganz und voll des Verewigten literarisches Eigenthum.

Leider musste sich die Veröffentlichung auf den „Grundriss“ beschränken. Die vorgefundenen Anmerkungen erstreckten sich nur auf einen kleinen Theil des Ganzen und trugen überdies oft einen

ziemlich abgerissenen, notizenartigen Charakter. Auf den anfänglichen Gedanken, dieselben mit Hülfe der für die Vorlesungen ausgearbeiteten Hefte zu ergänzen, musste verzichtet werden. Denn auch die letzte Ausführung, welche den Vorlesungen des Wintersemesters 1884/85 zu Grunde lag, umfasste nur ein Bruchstück des Ganzen. Auf die älteren Hefte vom Sommersemester 1877 und vom Wintersemester 1881/82 konnte noch weit weniger zur Erläuterung des Grundrisses zurückgegriffen werden. Die hier am weitesten ausgeführten Abschnitte sind die historischen, was für den Zweck der Vorlesungen begreiflich erscheint; dagegen waren die eigenen Darlegungen des Verfassers theils unvollständig, theils nur in kurzen Schlagworten angedeutet.

Auch in der durch die Beschaffenheit des Nachlasses gebotenen Beschränkung wird der hiermit der Oeffentlichkeit übergebene „Grundriss“ Vielen willkommen sein. Den zahlreichen Schülern und Freunden des Frühvollendeten wird er ein werthvolles Andenken, der wissenschaftlichen Welt einen dankenswerthen Abschluss der lediglich referirenden Darstellung in des Verfassers Geschichte der Religionsphilosophie bieten. Die beiden Bände der letzteren sind im Texte des Grundrisses vom Verfasser einfach mit den Ziffern I und II bezeichnet.

Für die sorgfältige Correctur gebührt der Dank dem treuen Freunde des Verewigten, Herrn Licentiaten Paul Schmiedel, der sich auch sonst um die Ordnung des literarischen Nachlasses verdient gemacht hat.

Dem Unterzeichneten selbst hätte es nahe gelegen, in diesem Vorworte seine eigene religionsphilosophische Stellung mit der des früheren Schülers und späteren Freundes und Collegen auseinanderzusetzen. Er verzichtet darauf, weil es ihm unziemlich erscheint, das nachgelassene Werk eines Gelehrten, dessen Mund für immer verstummt ist, mit kritischen Bemerkungen begleitet in die Welt zu schicken. Seinen eigenen Standpunkt hat Vorredner in seiner jüngsten Schrift „Philosophie und Religion“ eingehend entwickelt; es kann also jeder jetzt selbst beurtheilen, inwieweit der des verewigten Pünjer damit übereinstimmt oder nicht.

Möge auch diese letzte Arbeit des gewissenhaften Forschers und ernsten Theologen an ihrem Theile dazu beitragen, die freudige Ueberzeugung von der göttlichen Macht der christlichen Religion, die ihm selbst Kraft zum Dulden und zum Entsagen gewährt hat, in recht Vieler Herzen zu befestigen!

Jena, am Ostertage 1886.

D. R. A. Lipsius.

Einleitung.

1. Ueber die Bestimmung des Begriffes und der Aufgabe der Religionsphilosophie herrscht zur Zeit (innerhalb der Theologie) keine Uebereinstimmung. Wir sind dadurch genöthigt, uns einleitungsweise um die Feststellung des Begriffes und der Aufgabe unsrer Wissenschaft zu bemühen. Wir betrachten zu diesem Zweck zunächst den Namen, alsdann die Geschichte derselben.

2. Das Wort Religionsphilosophie bezeichnet gleich den analogen Bildungen: Naturphilosophie, Rechtsphilosophie, Geschichtsphilosophie u. a. die Anwendung der Philosophie auf ein bestimmtes Objekt, nämlich die Religion, oder: die philosophische Erkenntnis der Religion.

„Religion" bezeichnet ohne Frage, ohne der eingehenden Untersuchung im Folgenden (§ 15—34) vorzugreifen, als subjektive, als Sache des einzelnen frommen Subjekts, eine eigenartige, eine durch ihre — hier nicht genauer zu bestimmende — Besonderheit von andern zu unterscheidende Gruppe von Vorgängen unsres Geisteslebens, und zugleich als objektive, als Sache der frommen Gemeinschaft, eine den Einzelnen bestimmende, in für den Einzelnen verbindlichen Sätzen theoretischen und praktischen Inhalts, in bestimmten Ordnungen wie in einer bestimmten Anschauung des Lebens, äussere Gestalt gewinnende Macht.

„Philosophisches Erkennen" nennen wir im Unterschied vom empirischen — auch hier muss zur Begründung auf die folgende Erörterung (§ 36) hingewiesen werden — das Erkennen des Einzelnen nicht für sich, losgelöst von seiner Umgebung, sondern grade im Zusammenhang mit allem andern Einzelnen,. oder als Gliedes des Ganzen.

Die „philosophische" Erkenntnis der „Religion" darf daher, wenn sie zunächst die subjektive Religion betrachtet, nicht dabei stehen bleiben, diejenigen Vorgänge des geistigen Lebens, welche wir als „religiöse" von andern unterscheiden, bloss zu beschreiben, sondern sie muss versuchen, sie aus dem Wesen des Geistes, wie die allgemeine Psychologie es darlegt, zu begreifen. Sie darf, wenn sie die objektive Religion ins Auge fasst, vor allem

nicht bei einer Religion als der Religion stehen bleiben und alle übrigen unbeachtet lassen, sie darf sich auch damit nicht begnügen, die verschiedenen positiven Religionen, welche die Geschichte der Menschheit aufzeigt, möglichst genau zu beschreiben, sondern sie muss sich bemühen, sie im Zusammenhang mit der theils überall gleichen, theils nach Zeit und Ort (Racen und Völkern) verschiedenen Menschennatur, sowie mit den wechselnden äusseren Umständen, als verschiedene Individuen, als eigenartige Erscheinungsformen der Religion aufzufassen. Sie muss dann nothwendig die „Lehren“ der positiven Religionen im Zusammenhang mit unsrer sonstigen Erkenntnis auf theoretischem und praktischem Gebiet prüfen; sie muss schliesslich das anfängliche Nebeneinander von subjektiver und objektiver Religion überwinden und deren gegenseitiges Verhältnis klarstellen.

3. Die Geschichte der Religionsphilosophie zeigt keine gradlinige Entwicklung, und auch in ihren spätern Stadien wenig Sorge um eine reinliche Begriffsbestimmung. Soviel jedoch tritt leicht hervor: Der erste Anstoss zu einer tiefergehenden Betrachtung der Religion ging aus von der Frage: ob die Lehren der Religion über Gott, die Welt und ihr beiderseitiges Verhältnis mit den Aussagen der Philosophie, d. h. der natürlichen Erkenntnis, übereinstimmen? Erst als man diese Frage nicht mehr voll bejahen konnte, wandte man sich der Betrachtung der vielen positiven Religionen zu, zunächst mit der Absicht, von ihren Lehrsätzen die gemeinsamen als wesentliche allein festzuhalten. Nach unklaren Anfängen in der Mystik hat Schleiermacher zuerst in wissenschaftlicher Schärfe die Frage nach dem psychologischen Wesen der Religion gestellt. Eine befriedigende Verbindung dieser drei Gesichtspunkte hat uns allein Hegel geliefert.

4. Das Resultat beider Betrachtungen ist dieses: die Religionsphilosophie bemüht sich um die philosophische Erkenntnis der Religion und erörtert drei nothwendig zusammengehörige, wenn auch gegen einander relativ selbständige Probleme, das psychologische, das historische und das metaphysische. Deren gegenseitiges Verhältnis ist der Art, dass die Erörterung mit dem einen oder mit dem andern beginnen kann, dass aber alle drei erörtert werden müssen und dass auch das Schlussresultat durch die Freiheit betreffs des Ganges der Untersuchung nicht beeinflusst werden darf.

I. Die historische Untersuchung.

A. Kurzer Abriss der Hauptpunkte der Religionsgeschichte.

5. Die Religion der Wilden. Ueberall, auch bei den rohesten Völkern werden Gegenstände als göttlich verehrt. Es sind Gegenstände der verschiedensten Art: Himmel, Erde, Gestirne, Berge, Flüsse, Bäume, Steine, Federn, irgend welche Produkte menschlicher Kunstfertigkeit, Geister, der grosse Geist u. s. w. Alle diese Gegenstände gelten als belebt, d. h. nicht bloss im Stande, Wirkungen auszuüben, sondern auch gemüthlicher Erregung, Zu- und Abneigung u. dergl. fähig. Doch wird im einzelnen Fall oftmals unentschieden bleiben, ob zwischen dem an sich unbelebten Ding und dem ihn belebenden einwohnenden Geist unterschieden wird, oder ob der Gegenstand selbst als beseelt gedacht wird. Der Grund, warum einige Gegenstände von allen anderen unterschieden und durch die Verehrung über sie hinausgehoben werden, liegt bald in dem Nutzen und Schaden, welche ihre natürlichen Wirkungen den Menschen bringen, bald in dem Geheimnisvollen, Staunenswerthen, welches an ihnen hervortritt, bald in der zufälligen Verbindung eines wichtigen Ereignisses mit irgend einem Gegenstand. Der Götter sind viele, aber es fehlt noch jeder Versuch, ihren Kreis zu schliessen oder durch gegenseitige Begränzung innerlich zu ordnen. Die Sphäre ihrer Wirksamkeit, sowohl der Macht als der Fürsorge, wird beschränkt gedacht. Meist erscheint dasselbe göttliche Wesen als dem Menschen wechselnd, d. h. je nach Umständen, bald freundlich, bald feindlich gesinnt, doch kommen hier und da Gestalten vor, welchen eine ständig freundliche oder eine ständig feindliche Gesinnung zugeschrieben wird.

Die Menschen bemühen sich, diese Wesen, welche überall in ihr Leben eingreifen, sich günstig zu stimmen, um durch ihre Hülfe allerlei Güter zu erlangen, welche sie sich selbst nicht verschaffen können. Diese Güter gehören ausschliesslich der Sphäre des sinnlich-natürlichen Lebens an. Als Mittel, das Wohlwollen der Götter zu gewinnen, dient das Gebet, welches oft den Ton

herrischer Forderung annimmt, und das Opfer, welches stets gedacht wird als wirkliche Gabe an die Götter zu deren Stärkung und Genuss. Nebensächliche Bedeutung haben mehr oder weniger allgemeine Gebräuche, wie das Tättowiren, das Tabu u. dergl. Charakteristisch ist der allgemeine Gebrauch der Zauberei. Die Stimmung der Menschen, den Göttern gegenüber, ist je nach dem Charakter der Race verschieden, bald mehr finster, furchtsam, unterwürfig, bald mehr heiter, selbstbewusst, frei.

6. Die Religion der Chinesen. In China gelten neben einander drei Religionsformen, die alte Reichsreligion, von Confucius restaurirt, der Taoismus und der Buddhismus. Letzterer kann hier nicht näher betrachtet werden (vergl. S. 9).

Die alte Reichsreligion ist ausgebildeter Geisterdienst. Verehrt wird eine grosse, unbestimmte Zahl von Geistern: die Ahnen, die Geister jeder wichtigen Thätigkeit, z. B. des Ackerbaues, der Seidenzucht u. dergl., die Geister der Staaten, der Städte, des häuslichen Herdes, die Geister der Wälder, Berge, Flüsse, Quellen u. s. w., die himmlischen Geister der Sonne, des Mondes und der Sterne etc. Alle diese Geister sind untergeordnet dem Geist des Himmels, der „ersten Grösse“ Thian oder dem „oberen Kaiser“, Schang-ti, aber weder die Personification noch die Ueberordnung des höchsten Geistes ist wirklich vollendet. Die Geisterwelt ist ein höheres Abbild der staatlichen Ordnung, was auch darin zum Ausdruck kommt, dass dem Himmel und der Erde nur der Kaiser Opfer darbringen und seine Verehrung erweisen darf, den verschiedenen Rangklassen der übrigen Geister die genau entsprechenden Klassen der Unterthanen, von den ersten Ministern an bis zum gemeinen Mann herunter. Eine unmittelbare Offenbarung der Götter an die Menschen gibt es nicht, ihre einzige Offenbarung besteht in ihren Wirkungen im Gang der Ereignisse. Geht alles seinen gewohnten regelmässigen Gang, wird weder das politische noch das natürliche, weder das öffentliche noch das private Leben durch Störungen und Unglücksfälle beunruhigt, so erhellt daraus, dass auch das Verhältnis der Götter zu den Menschen in Ordnung ist, dass jene diesen wohlwollen. Aussergewöhnliche und vor allem widrige Ereignisse dagegen, wie Misswachs, Ueberschwemmung u. dergl. im natürlichen, Empörung, unglückliche Kriege u. dergl. im staatlichen, Krankheit, Verarmung u. dergl. im häuslichen Leben zeigen den Unwillen der Götter an und enthalten die Aufforderung an den Menschen, das gestörte Verhältnis zu den Göttern wieder in Ordnung zu bringen. Dies Verhältnis wird durchaus beurtheilt nach Analogie der Verhältnisse der Menschen unter einander. Hierfür gelten dem Chinesen als massgebend das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, Mann und Frau, Regierung und Regiertem. (Bisweilen wird noch hinzugefügt das Verhältnis des Aelteren zum Jüngeren und des Freundes zum Genossen.) Mit andern Worten, das rechte Mass der Unterordnung und Ehr-

erbietung, theils in Leistungen, theils in Beobachtung äusserer Formen des Verkehrs zum Ausdruck gebracht, ist der centrale Begriff für die Ordnung des chinesischen Lebens. Er beherrscht auch das Verhältnis zu den Göttern. Devotion, ehrerbietige Unterordnung charakterisirt die religiöse Stimmung. Sie findet ihren Ausdruck in Handlungen, deren Bestandtheile Gebet und Opfer ausmachen und bei welchen es in erster Linie auf die peinlich genaue Beobachtung eines bis zu den kleinsten Einzelheiten hinab vorgeschriebenen Ceremoniells ankommt.

Confucius will nichts Neues bringen, sondern nur die altväterliche Religion der drei ersten Dynastien wieder herstellen. Dabei lehnt er es ab, auf die sogenannten spekulativen Lehren der Religion einzugehen. Vergebens fragen ihn seine Schüler nach dem Wesen Gottes und der Geister, nach der Schöpfung und dem Ende der Dinge, nach dem Ursprung des Menschen und seinem Schicksal nach dem Tode. Das alles zu wissen ist uns nicht nöthig, denn das Schwergewicht liegt auf der sorgfältigen Beobachtung der religiösen Pflichten. Den Göttern, vor allem den Ahnen die gebührende Ehrerbietung erweisen, ist die Hauptsache, und dafür wiederum die peinliche Beobachtung des vorgeschriebenen Ceremoniells von grösster Bedeutung. Confucius erwartet offenbar, dass die pietätvolle Behandlung der Götter die Beobachtung der rechten Ehrerbietung und Unterordnung im Verhältnis der Menschen gegen einander erleichtern und dadurch das Gedeihen des Staates fördern werde.

Der Taoismus (begründet durch Lao-tse, einen Zeitgenossen des Confucius) ist in seiner ursprünglichen Gestalt ein philosophisches System pantheistischen Charakters: das Tao ist das All-Eine, aus welchem Himmel und Erde und alle Dinge hervorgegangen sind, an welchem sie theilhaben und in welches sie zurückkehren. Erst später hat sich daran eine Art Religion angelehnt, welche in der Hand ungebildeter und habsüchtiger Priester zum crassesten Schamanenthum herabgesunken ist.

7. Die Religion der Inder. Die Resultate der vergleichenden Sprachforschung gestatten mit einiger Sicherheit die Behauptung, dass die Indogermanen, d. h. der Stamm, aus welchem später durch wiederholte Trennungen sämmtliche Völker des indogermanischen Sprachstammes hervorgegangen sind, den Himmel als göttlich verehrten, und zwar den Himmel in seiner Eigenschaft als Träger und Spender des Lichtes. Weniger sicher ist, dass sie auch bereits den Himmel in seiner Eigenschaft als Umfasser (der Erde) in einer zweiten göttlichen Gestalt verehrten.

An der Hand derselben Wissenschaft gewinnen wir das Resultat, dass die Arier, d. h. derjenige Zweig der Indogermanen, aus welchem durch nochmalige Theilung die Perser und die Inder hervorgingen, neben dem Himmel als Lichtspender und dem Himmel als Umfasser noch eine dritte, mehr abstrakte Gestalt als göttlich verehrten, den „Freund“ oder „Wohlthäter“,

und dass sie im Cultus bereits die Spendung des Somatrankes kannten.

Die älteste Religion der Inder erwuchs mit dem Volke, als es, ein lebens- und thatenfrohes Geschlecht, von Viehzucht und Ackerbau sich nährend, an frischem Kampf und heiterm Naturgenuss sich erfreuend, das Gebirgsland im Nordwesten der Halbinsel (das jetzige Pendschab) bewohnte. Unsere Kenntnis dieser vedischen Religion schöpfen wir aus den Veden, vor allem dem Rigveda, welcher jedoch keine systematische Darstellung gibt, sondern eine Sammlung von Liedern, die bei verschiedenen Anlässen von verschiedenen Dichtern verfasst und erst später gesammelt sind. Im Hintergrunde steht noch überall die animistische, resp. spiritistische Naturanschauung. Die Götter lassen noch überall ihren Ursprung von der Verehrung der Naturobjekte erkennen; der Prozess der Personification und damit der Loslösung von der Natur hat begonnen, ist aber nicht bis zu Ende durchgeführt. So Agni, der Feuergott, Rudra, der Windgott, mit seinen Genossen, den Marut, den Göttern des Gewitters, Indra, der Regenspender und zugleich der Gott des Kampfes, zahlreiche Sonnengottheiten, die Aditja, Söhne der Unendlichkeit, unter welchen der All-Umfasser Varuna hervorragt, u. a. Daneben gelten als höhere Wesen eine unbegränzte und ungeordnete Menge von Geistern, welche durch ihre Namen theils als Seelen Verstorbener, theils als Abstractionen von bestimmten Handlungen, Tugenden oder dergleichen sich ausweisen. Die Stellung, welche der Mensch sich anweist im Verhältnis zu diesen Göttern, ist weit entfernt von sklavischer Unterordnung, von niederdrückender Devotion, es ist vielmehr die eines Freundes zum Freunde. Voll Thatkraft und Lebensfreude weiss der Inder allerdings, dass er zu mancherlei Dingen des Beistandes der Götter bedarf. Er bemüht sich auch um denselben zur Förderung seines leiblich-materiellen Wohlergehens, soweit die eigne Kraft zur Begründung desselben nicht ausreicht. Aber nicht gering ist das Bewusstsein der eignen Kraft und das Vertrauen auf den Erfolg der eignen Thätigkeit. Daher bewegt auch der Gottesdienst sich noch in recht freien Formen, weder an ängstlich beobachtete Formeln noch an einen geschlossenen und hierarchisch geordneten Priesterstand gebunden. Den wichtigsten Bestandtheil des Cultus bilden religiöse Lieder, nicht bloss Bittgebete, sondern häufig begeisterte Hymnen zum Preise der Herrlichkeit und Macht der Götter. Die Opfergaben sind meist Nahrungsmittel, welche die Götter wirklich empfangen und geniessen. Dabei wird besonders in Bezug auf den Somatrank dem Gedanken Ausdruck gegeben, dass die Götter durch ihn an Kraft gewinnen, also die Stärke der Götter selbst abhängig ist von den reichlichen oder spärlichen Gaben der Menschen. Eigenartig ist die Erscheinung, dass in den Gestalten des Brahaspati, des Agni und des Soma zu göttlicher Würde erhoben worden ist, was ursprünglich nur der

Vermittlung zwischen Mensch und Gott dient: das Gebet, die Opferflamme, der Opfertrank. Ihre Erklärung findet diese Erscheinung wohl darin, dass der Inder überzeugt war, im Gebet und Opfer ein Mittel zu besitzen, selbst die Götter seinem Willen zu unterwerfen.

Als das Volk im Lauf der Jahrhunderte (vielleicht 1500 bis 1000 v. Chr.) aus den Gebirgsgegenden zu Thal gestiegen war, erschlaffte es bald in Folge der ganz andern Lebensbedingungen. Im socialen Leben kam dieser Umschwung zum Ausdruck in der Herausbildung der Kasten, von welchen Anfangs die Krieger, später nach langen blutigen Kämpfen die Priester die Oberhand hatten. Die altüberlieferte Religion blieb als Volksglaube; den alten Göttern wurden die alten Lieder gesungen und die alten Opfer gebracht. Dabei konnte es nicht ausbleiben: je fremder die alte Ueberlieferung dem später lebenden Geschlechte wurde, desto ehrwürdiger erschien sie ihm, desto höher stieg das Ansehen des priesterlichen Standes als des Bewahrers und einzigen Kenners der alten Tradition, desto mehr fiel das Schwergewicht des religiösen Lebens auf die peinlich genaue Beobachtung dessen, was vor Zeiten vorgeschrieben war. Daneben aber bildete sich eine Welt- und Lebensanschauung, welche nach Ursprung und Charakter mehr der philosophischen Speculation angehört, aber dennoch auf die Gestaltung des Indischen Lebens bedeutenden Einfluss gewann und deshalb mit gewissem Rechte eine Religion genannt werden mag: der Brahmanismus.

Das Brahma, ursprünglich die Anspannung des in Gebet und Opfer auf die Götter gerichteten Willens, jenes ungestüme Bitten, welches dem Gotte das Geforderte gleichsam abringen will, wird zur Gottheit und zwar zur höchsten Gottheit erhoben. Es wird identificirt mit der Weltseele (Atma), dem reinen Sein, dem prädikatlosen All-Einen, aus welchem alle Dinge hervorgegangen sind. Dies Brahma lässt durch Emanation alle Dinge aus sich hervorgehen oder entfaltet sich zur Welt. Weil alle Dinge aus dem Einen Brahma als ihrer gemeinsamen Wurzel hervorgehen, sind sie qualitativ gleichartig; aber je nachdem sie dieser Wurzel näher oder ferner stehen, haben sie in verschiedenem Grade Theil an dem Einen Sein, sind mehr oder weniger vollkommen. Aus dieser Emanationslehre ergeben sich sehr einfach die beiden Grunddogmen des Brahmanismus: die Lehre von dem allgemeinen Weltübel und die Lehre von der Seelenwanderung. Das Brahma allein ist wahres Sein. Alle Dinge der Welt, alle endlichen, individuellen Existenzen sind nur Entäusserungen des Brahma, sind gebrochenes, getrübtes Sein. Daher ist mit dem Sein selbst Unvollkommenheit und Schmerz nothwendig verbunden, „alles Leben ist Leiden“. Alle Dinge gehen nicht bloss vom Brahma aus, sie kehren auch in dasselbe zurück. Die älteste Auffassung mag vielleicht dahin gegangen sein, dass jedes Einzelwesen die ganze Stufenleiter der Creaturen von der niedersten an durch-

laufe, um auf dem genau vorgeschriebenen, für alle gleichen Wege ins Brahma zurückzukehren. Später wird die Existenzweise, in welche eine neue Geburt das Individuum einführt, abhängig gedacht von dem Verhalten während des vorangegangenen Lebens. Es ist also ebensogut Entfernung vom Brahma möglich als Annäherung an dasselbe, und kein natürliches, nothwendiges Ende dieses Ueberganges aus einer Existenz in die andere abzusehen. Desto schmerzlicher empfindet der Mensch die Last des Lebens, desto drückender wird für ihn das Gesetz der Wiedergeburt, desto sehnlicher verlangt ihn danach, einzugehen in das All-Eine, ins Brahma.

Wie das Volksleben auf Grund dieser Weltanschauung unter der Herrschaft der Priester zu gestalten sei, lehrt uns das Gesetzbuch Manu's. Die Sonderung der Kasten wird auf göttliche Anordnung zurückgeführt: der Brahma, als der zuerst aus dem (unpersönlichen) Brahma Hervorgegangene, liess aus seinem Munde den Priester, aus seinen Armen den Krieger, aus seinen Hüften den Ackerbauer und aus seinen Füssen den Tschudra entstehen. Jede Kaste hat ihre eigenthümlichen Pflichten: der Priester soll den Veda lesen und Andere lehren, opfern und Andern opfern helfen, Almosen geben, wenn er reich, empfangen, wenn er arm ist; der Krieger soll das Volk vertheidigen, Almosen geben, opfern, den Veda lesen, sich vor den Reizen des sinnlichen Vergnügens hüten; der Ackerbauer soll Viehheerden halten, Geschenke geben, opfern, die Schrift lesen, Handel und Ackerbau treiben; der Tschudra soll den drei oberen Kasten dienen. Bis ins Kleinste hinein wird das Leben durch gesetzliche Vorschriften geregelt: zahllos sind die Bestimmungen über Cultus und Ceremonien, über Anrufungen und Gebete, Opfer und Spenden, Weihungen und Räucherungen u. dergl. m., die Reinheits- und Speisegesetze, die Vorschriften für alle Arten des Verkehrs, des öffentlichen und häuslichen Lebens, für die Bewegungen des Körpers und die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse etc. Und da es unmöglich ist, alle diese Vorschriften zu beobachten, so ist ein ebenso genau ausgearbeitetes und mit Rücksicht auf die Unterschiede der Kasten abgestuftes System der Reinigungen, Sühnungen, Büssungen und geistlichen Strafen vorgesehen. Das Höchste ist die Askese. Da aber ein Volk nicht bestehen könnte, wenn Jedermann sich der Askese zuwendete, so werden dem Indischen Laien vier Stufen des Lebens vorgeschrieben: nachdem er als Jüngling die väterliche Weisheit erlernt und als Mann der Arbeit des weltlichen Berufes sich gewidmet hat, bis dem Sohne ein Sohn geboren ward, dann darf er als Greis in den Wald ziehen und als Einsiedler der Contemplation und Kasteiung sich hingeben, um schliesslich als Entsagender Nichts zu besitzen als seinen Wassertopf und seinen Stab, bloss von Almosen zu leben, mit allen Gedanken sich ins Brahma zu versenken und ganz in dasselbe einzugehen.

Die Brahmanen haben von Berufswegen die Aufgabe, dem Prozess der Wiedergeburt ein Ende zu machen und durch das Eingehen ins Brahma dem Leiden des Daseins sich zu entziehen. Deshalb ziehen sie sich von der Arbeit des profanen Berufslebens zurück, leben von der Welt abgewandt in Mönchsorden, um neben der Askese die Contemplation zu pflegen als den sichersten Weg, ins Brahma einzugehen. Der Streit der verschiedenen Schulen über die wahre Philosophie ist für unsre Betrachtung ohne Bedeutung.

Durchaus auf demselben Boden steht der Buddhismus (seit circa 500 v. Chr.). Auch er geht aus von der Ueberzeugung, das alles Leben Leiden sei, und von dem Glauben an die Seelenwanderung; auch er erstrebt als höchstes Gut die Beendigung des Prozesses der Wiedergeburt, das Aufhören des individuellen Daseins durch das Eingehen ins Nirwana. Eine nähere Erläuterung des „Nirwana“ zu geben, hat Buddha nach dem Zeugnis der ältesten Ueberlieferung ausdrücklich abgelehnt, daher wird neben der (ohne Frage durch den Zusammenhang des Systems gebotenen) Auffassung desselben als des Nichts zu allen Zeiten die Deutung von einer irgend wie gedachten positiven Seligkeit sich behaupten können. Als wirksames Mittel zur Erreichung dieses Zieles wird weder die Speculation noch die Selbstkasteiung empfohlen, sondern eine eigenthümliche Gemüthsstimmung, die Abwendung von allem Haften an individueller Existenz und allem, was damit zusammenhängt. Indem aber diese Stimmung befördert wird durch rechte Einsicht und durch ernste Selbstzucht, stiftete Buddha eigentlich nur einen neuen Orden neben den schon bestehenden, zumal auch seine ersten Anhänger sich zu einer Ordensgemeinschaft zusammenschlossen. Die späteren Buddhisten sind durch die Verehrung Buddha's und seiner Reliquien zum Theil auf niedere Stufen des religiösen Lebens zurückgesunken.

Die mancherlei Gestaltungen, welche der Brahmanismus im Kampf mit dem Buddhismus annimmt, bieten allerdings für die Religionsgeschichte manche interessante Details dar, können aber für unsre, nur auf die allgemeinen Grundzüge gerichtete Betrachtung unberücksichtigt bleiben.

8. Die Religion der Perser erhält ihren eigenthümlichen Charakter durch den schroffen Gegensatz, in welchen hier die freundlichen, Leben spendenden und die feindlichen, Leben vernichtenden Gottheiten zu einander treten. Auf der einen Seite steht Ahura-Mazda, „der sehr weise Herr“, oder Çpentomainyus, „der vermehrende Geist“, umgeben von den sechs Amesha-çpentas, den „unsterblichen Heiligen“, und zahllosen niedern Geistern des Feuers, des Wassers, des Himmels, der Erde, u. s. w. Auf der andern Seite steht Agro-mainyus, „der schlagende (d. h. zerstörende) Geist“, umgeben von den Devas und zahllosen untergeordneten Geistern. Zwischen beiden Geisterreichen dehnte sich ein leerer Raum aus, welcher den feindlichen Mächten als

Kampfplatz diente. Der Kampf hatte bereits Jahrtausende gedauert, sein Ende war nicht abzusehen. Da schloss der vorauswissende Ahura-Mazda mit seinem Gegner einen Vertrag, wonach 9000 Jahre lang der Kampf nur in der Vermischung der Schöpfungen geführt werden solle, und schuf darauf diese materielle Welt. Agro-mainyus, dem nur das Nachwissen eignet, ging darauf ein, sah freilich bald, dass der Vertrag ihm nachtheilig sei, schuf aber, nachdem er sich aus seinem Unmuth aufgerafft hatte, eine Gegenschöpfung. Alles Wüste und Unfruchtbare in der unbelebten Welt, alle schädlichen oder bösartigen Thiere, kurz alles, was als natürliches Uebel empfunden wird, ist sein Werk. In dieser Welt wird seitdem der Kampf fortgesetzt, und auch der Mensch nimmt an ihm Theil. Die wahre Religion besteht für den Menschen darin, in diesem Kampfe auf der Seite des freundlichen, lichten, Leben spendenden Gottes zu stehen und thatkräftig mitzuwirken für dessen Sieg. Sobald er das thut, wird auch der freundliche Gott (der im Himmel wohnt) mit seinem mächtigen Geisterheer ihm wieder zur Seite stehen, ihn schützen und stärken gegen die Angriffe der feindlichen Geisterwelt der Finsternis. Der Lohn des eifrigen Dieners der lichten Gottheiten ist daher im Diesseits kräftiger Schutz gegen alles Verderben, Unglück etc., im Jenseits die Aufnahme in das Land der Seligen. Die Strafe dessen, der sich den finstern Gottheiten ergibt, ist hier vielleicht gering, aber im Jenseits wird er mit ihnen an den Ort der Qual verwiesen, ja, wer unablässig den finstern Geistern folgt, wird schliesslich selbst ein Deva. Der religiöse Dienst besteht natürlich auch in Anrufungen und Opfern. Die Anrufungen geben zum Theil der Bewunderung der göttlichen Macht und Majestät Ausdruck, zum Theil sind sie gewöhnliche Bitt- und Dankgebete. Unter den Opfern ragt das Haomaopfer hervor, welches den Göttern selbst ihre Kraft stärkt für den verordneten Kampf. Weit wichtiger aber als Anrufungen und Opfer sind die Werke, durch welche der Mensch das Gebiet der finstern Mächte einengt und ihre Herrschaft vermindert: Aecker bewässern, Bäume pflanzen, Wege bahnen, schädliche Thiere tödten u. dergl. m. Auch die ceremoniellen Gebote äussrer Reinigungen, die Behandlung von Wasser und Feuer, die Werthschätzung des Hundes und Rindes u. dergl., sowie die Anfänge sittlicher Beziehungen in der starken Verurtheilung der Lüge und des Diebstahls erhalten ihre einheitliche Erklärung aus der Grundforderung, dass der Mensch im Dienste der freundlichen, Leben spendenden Götter die feindlichen, Leben vernichtenden Gewalten bekämpfen soll. Deshalb verlässt den Parsen auch den Göttern gegenüber das Selbstbewusstsein nicht; weiss er doch, dass er durch sein thatkräftiges Handeln den Göttern nützt und ihnen gewissermassen unentbehrlich ist. — Erst späterer Verfall hat die peinliche Beobachtung ceremonieller Vorschriften und die Verwendung heiliger Sprüche als zauber-

kräftiger Formeln zur Beschwörung böser Geister für den Parsen in den Vordergrund treten lassen.

9. Die Religion der Germanen ist wesentlich dieselbe bei den südlichen und den nördlichen Stämmen (den Germanen im engern Sinn und den Skandinaviern.) Ein gewisser Unterschied freilich ergibt sich daraus, dass die südlichen Stämme einige Jahrhunderte früher das Christenthum annahmen, als die nördlichen. Deshalb finden wir hier Spuren höherer Entwicklung als dort, aber durchaus im Sinne des auch dort Vorhandenen. Deshalb gibt es nur hier Anfänge mythologischer Dichtung und Reste religiöser Literatur — aber sie sind ohne Zweifel durch die Bekanntschaft mit dem herannahenden Christenthum in einer Weise beeinflusst, dass sich schwer sagen lässt, wie viel davon dem lebendigen heidnischen Volksglauben angehörte. Soweit uns die Religion unsrer Vorfahren als eine wirkliche Macht ihres Lebens bekannt ist, gewinnen wir den Eindruck, dass sie der vedischen Religion unsrer indischen Stammesvettern in allen wesentlichen Zügen gleicht. Die Götter, selbst die höchsten, können ihren Ursprung von bestimmten Gegenständen und Erscheinungen der Natur nicht verleugnen: Odhin ist der Gott der Luft und ihrer Erscheinungen, erst abgeleitet der Gott des Kampfes, Thor ist der Gott des Donners oder des Gewitters, woraus sich ableitet, dass er der Gott aller Cultur ist, etc. Aber man hat begonnen, sie zu personificiren und wenn dieser Prozess auch nicht zum Abschluss geführt hat, so ist er doch soweit gediehen, dass nördliche Stämme sich in rohen Bildnissen der Götter versuchen. Daneben erscheint eine unbestimmte Zahl von Geistern, welche mit der Natur aufs Engste zusammenhängen, Geister der Wälder, Berge, Gewässer etc. Die Menschen, thatkräftig und lebensfroh, stellen sich zu den Göttern, wie zu mächtigeren Freunden, deren Hülfe sie öfter bedürfen, die aber im Allgemeinen auch bereit sind, diese Hülfe zu gewähren. Daher ist der Gottesdienst einfach und heiter, Anrufungen, Opfer mit Schmäusen und Umzügen. Sittliche Rücksichten kommen für das Wohlwollen der Götter selbst nach der Darstellung der Edda nicht in Betracht.

10. Die Religion der Griechen hat in langer ruhiger Entwicklung ihre Eigenart zu vollendeter Darstellung gebracht. Sehen wir ab von den Anfängen, welche auch hier auf die Verehrung mannichfacher Gegenstände der Natur hinweisen, so bilden Polytheismus und Personification die eigenthümlichen Merkmale der Griechischen Götterwelt. Hier zuerst finden wir wirklichen Polytheismus, einen Götterstaat, der nach aussen streng abgeschlossen nur wenig Raum bietet für die Aufnahme neuer Gestalten, nach innen systematisch gegliedert jeder einzelnen Gottheit ihr bestimmtes Gebiet der Wirksamkeit anweist. Hier ist die Personification vollendet, allerdings nur mit Hülfe starker Anthropomorphismen, so dass die Götter Menschen von höherer

Potenz sind. Auch sind nicht bloss die guten Eigenschaften, sondern auch die Triebe natürlicher Leidenschaft in potenzirter Stärke ihnen beigelegt. Daher die bildliche Darstellung der Götter, daher die reiche Mythologie. Diese zeigt uns allerdings vielfach die Götter mit sittlichen Mängeln behaftet, aber doch bestimmen sie nicht bloss das Geschick, sondern auch das geistige und sittliche Wesen der Menschen, und das Verhalten der Menschen unter einander ist, wenn auch noch ohne klare Unterscheidung der Sphären des Rechtes, der Sittlichkeit und der Religiosität, bereits von Einfluss auf ihre Stellung zu den Göttern. Die Götter beherrschen die Welt, die Menschen bedürfen ihrer Hülfe in den mannichfaltigsten Lagen des Lebens, daher ist es ihre Pflicht, mit Gebet und Opfer ihnen zu dienen, durch das rechte Verhalten in Gehorsam und Vertrauen ihr Wohlwollen zu gewinnen. Für dies Bestreben überwiegt das Vertrauen auf die Güte der Götter, welche fast als höhere Genossen betrachtet werden. Denn wo nicht übermässiges Glück des Menschen den Neid der Götter reizt, oder unziemlicher Uebermuth ihren Zorn erregt, sind sie ihm durchaus freundlich gesinnt. Strenge Büssungen und finstere Culte sind erst aus asiatischen Religionen entlehnt.

11. Die Religion der Römer nimmt gleich der Griechischen ihren Ausgang von der Naturverehrung. In ihren letzten Zeiten nimmt sie viele Griechische Einflüsse in sich auf. Dazwischen jedoch liegt eine Zeit selbständiger Entwicklung, in welcher sie trotz aller Verwandtschaft einen eigenthümlichen Charakter zeigt. Dass bei den Römern die Phantasie weniger, das verständige Denken stärker entwickelt war, macht sich darin geltend, dass die römischen Götter mehr abstrakte Begriffe sind als lebensvolle Personen, dass von Mythologie kaum schwache Anfänge sich finden, dass sogar der Götterstaat nach aussen weniger abgeschlossen, nach innen weniger streng gegliedert (?) ist. Im Verhältnis zu den Göttern überwiegt das Gefühl der Unterordnung, welches sich Ausdruck gibt in strenger Erfüllung der religiösen Pflichten und peinlicher Beobachtung alles Ceremoniells. Die Religion gewinnt Beziehung zu allen Sphären des vielseitigen römischen Lebens, doch tritt das Sittliche noch nicht in voller Selbständigkeit hervor.

12. Die Religion der Aegypter gehört zur Zeit noch zu den dunkelsten Partien der Religionsgeschichte. Wahrscheinlich bildet die Grundlage die Verehrung der Sonne in den verschiedenen Gestalten, welche sie im Kreislaufe des Jahres annimmt: die Leben spendende im Frühjahr, die alles durch ihre Gluth vernichtende im Hochsommer, die wiederum befruchtende und daher mit der ersten Gestalt identische im Herbst und Winter. Hierauf ist wohl am Wahrscheinlichsten zu deuten der Mythus von Osiris, dem Haupt des Götterkreises von Abydos. Dieselbe Bedeutung dürfte Ra haben, dessen Kreis zu Heliopolis

verehrt wurde. Als dagegen Memphis als Hauptstadt des alten Reiches für die Religion Aegyptens Bedeutung gewann, kam ein abstrakterer Cultus zur Herrschaft. Ptah, „der Former“, vielleicht abstrahirt von dem in der Welt verborgen wirkenden Feuer, ist der Schöpfer aller Dinge, der Gott des Masses und der Ordnung. Wenn die Notiz des Herodot richtig ist, dass jetzt der Thierdienst eingeführt worden sei, so kann kein Zweifel darüber herrschen, dass er von Anfang an symbolisch genommen wurde. Ziemlich gleichzeitig kam alsdann die Verehrung der Könige auf, gestützt durch die Behauptung, der König sei der Sohn Gottes, der lebende Gott, die Fleischwerdung Gottes auf Erden. In der spätern Zeit gibt die zunehmende Verehrung des Amun, der verborgenen befruchtenden Naturkraft, den Anlass zu mancherlei Philosophemen, welche wohl mehr die Priester als das Volk beschäftigt haben. — Sehr gering ist unsre Kenntnis des religiösen Lebens. Wir wissen von Anrufungen und Opfern, wissen von der engen Beziehung des Unsterblichkeitsglaubens zur Religion, wissen von weitreichendem Aberglauben und Zauberwesen, aber unbekannt ist uns zur Zeit noch die eigentlich religiöse Stimmung.

13. Die Religion der Semiten zeigt, dem Charakter des Volkes entsprechend, die Eigenthümlichkeit, dass für die Bildung der Gottesvorstellungen die Phantasie zurücktritt und dass für das religiöse Verhältnis das Gefühl des Abstandes zwischen Gott und Mensch vor allem massgebend ist. Als Götter werden ursprünglich die Himmelskörper verehrt und zwar weniger Sonne und Mond, als die Sterne. Von geringerer Bedeutung sind einzelne Idole, wie Steine, Bergspitzen und dergl. Es fehlt eine reiche Götterwelt, welche in Pflanzen, Gewässern etc. die ganze Natur erfüllt, es fehlt mit der Personification der Götter jede Mythologie. Schon der allgemeine Name (Titel) der Götter, „Herr“, weist darauf hin, dass Unterordnung, Devotion, den Grundton der religiösen Stimmung ausmacht. Ist bei den indogermanischen Stämmen das Verhältnis des Menschen zu seinem Gott ähnlich demjenigen des Freundes zu einem mächtigeren und höher stehenden Genossen, so liegt bei den Semiten die Analogie mit dem Verhältnis des Sclaven zu seinem Herrn näher. Daher die ängstliche Beobachtung aller religiösen Vorschriften, daher das tiefe Gefühl der menschlichen Unwürdigkeit, daher die eifrige Sorge, für vorgekommene Verfehlungen durch Büssungen und Sühnungen Vergebung zu erlangen.

Mit diesen allgemein-semitischen Zügen verbinden sich bei den Nord-Semiten Anschauungen, welche wahrscheinlich im Zwei-Ströme-Land ihre Heimat haben. Die befruchtende, schöpferische, Leben spendende Kraft, wie sie in der Natur bald im Feuer, bald im Wasser angeschaut wird und im Kreislauf des Jahres mit seinem Wechsel von Entstehen und Vergehen zur Darstellung kommt, wie sie unter Thieren und Menschen im Zeugungsprozess

ihren unmittelbaren Ausdruck findet, scheint hier die Grundlage der Religion zu bilden. Daher die Göttergestalten: Ascher und Aschera, Moloch und Aschtoret, daher die Keuschheitsopfer, daher die wilde Feier der Adonisfeste. Die religiöse Stimmung ist hier wesentlich befangen in sinnlichem Taumel und schwankt haltungslos zwischen ausgelassenem Jubel gemein-sinnlicher Freude und herzzerreissendem Schmerz der Nicht-Befriedigung.

Die Israeliten sind, soweit wir bestimmen können, mit diesen ursprünglich nicht-semitischen Elementen des religiösen Lebens erst nach der Eroberung Kanaans in Berührung gekommen. Damals hatten sie selbst schon eine reiche religiöse Entwicklung durchlaufen. Nach Aegypten kamen sie vermuthlich mit den allgemein-semitischen Anschauungen. Dass sie von der ägyptischen Religion irgend etwas angenommen haben, ist durch Nichts bezeugt und an sich unwahrscheinlich. Der Auszug aus Aegypten unter der Führung des Moses ward der Anlass zu bedeutenden religiösen Neuerungen. Mag auch die Leistung des Moses und der durch ihn begründete Jahvismus von der späteren Geschichtschreibung in ein gar zu glänzendes Licht gestellt worden sein, jedenfalls geht auch die gegenwärtige Kritik weit über das Mass hinaus. Moses hat doch ohne alle Frage die Israeliten zu einem Volk mit stark ausgeprägtem Nationalbewusstsein herangebildet und zwar hat er das nationale Bewusstsein aufs Engste verknüpft mit dem religiösen. Das Volk Israel weiss sich, im Unterschied von andern Völkern, als Volk Jahve's und es weiss Jahve im Unterschiede von andern Göttern als seinen Gott. Was schliesst das alles in sich! Allerdings beruht die Auswahl Israels nicht auf besonderer (etwa sittlicher) Würdigkeit des Volkes, sondern auf blosser Willkür Gottes, daher auch die Heiligkeit, welche von Gott ausgesagt, vom Volke verlangt wird, nicht im Sinne sittlicher Reinheit gemeint ist, sondern nur im Sinne göttlicher Erhabenheit und Unnahbarkeit auf der einen, cultischer Aussonderung auf der andern Seite. Aber diese willkürliche Aussonderung fordert, dass mit der Personification Gottes Ernst gemacht und dass wenigstens ein nationaler Monotheismus verkündigt wird. Deuten auch noch manche Erzählungen des A. T. darauf hin, dass die Gestalt des Jahve ihren Ursprung genommen hat in der Verehrung der Natur — der nationale Gott des Volkes Israel ist bereits Person, losgelöst von der Natur, und weit eher nach der entgegengesetzten Seite hin, durch zu weit getriebene Vermenschlichung, der Gefahr der Versinnlichung ausgesetzt. Dieser persönliche Jahve ist der einzige Gott, freilich nicht in dem Sinne, dass er das Geschick (der ganzen Welt und) aller Völker leitet und alle ausser ihm verehrten Götter blosse Produkte der Einbildung sind, aber doch insoweit, dass das Volk Israel nur ihn allein verehren darf. Auf diesen Gott setzt das Volk sein Vertrauen. Es ist Sache seiner eigenen Ehre, dass das Volk — dem Volksganzen gegenüber tritt der

Einzelne stark zurück — im Kampf mit andern Völkern siegreich bleibe und im neu eroberten Lande eines ruhigen Wohllebens sich erfreue. Auf Grund dieser Auffassung wird bisweilen ein fast trotzig klingendes Pochen auf Gottes Hülfe laut. Doch überwiegt das allgemein semitische Bewusstsein des weiten Abstandes des Menschen von Gott. Das Volk Israel ist, was es ist, der Auserwählte Jahve's, nur auf Grund des freien Wohlgefallens Gottes, der ebensogut ein andres Volk sich hätte erwählen können. Es behält diesen Vorzug nur, wenn es seinem Gebote treu als sein auserwähltes Volk lebt. Dazu gehört ausser der Vermeidung jedes fremden Gottesdienstes die Bewahrung der Heiligkeit, d. h. die Beobachtung aller zum Zweck der Aussonderung des Volkes erlassenen Vorschriften (welche auf einen einheitlichen Grundgedanken zurückzuführen zur Zeit noch unmöglich sein dürfte). Für vorkommende Verfehlungen hat Jahve in seiner Güte selbst eine Reihe von Sühnungen angeordnet. Als Lohn seiner Bundestreue erwartet das Volk allseitiges nationales Wohlergehen — Ueberwindung der Feinde, Wohlstand und dergl.

Die Eroberung Kanaans und die dadurch herbeigeführte Vermischung mit verwandten Stämmen von höherer Cultur, aber verderbter Religion, hatte auch einen Rückgang des religiösen Lebens zur Folge. Derselbe scheint soweit gegangen zu sein, dass der nationale Monotheismus unbedenklich preisgegeben und die Verehrung der ursprünglich semitischen Göttergestalten nicht als Abfall von Jahve empfunden wurde. Nur soweit die Bewohner Kanaans auch jene fremdartigen Anschauungen und Culte aufgenommen hatten, scheint den Israeliten der Gegensatz des Jahve-Dienstes und dieses „Götzendienstes“ stets bewusst geblieben zu sein, so dass die Theilnahme daran stets als Abfall von Jahve galt. Die Einzelheiten dieses Schwankens, sowie des langwierigen Kampfes um Läuterung der Jahve-Religion werden kaum mehr festzustellen sein. Genug, dass von den grossen Propheten eine Auffassung derselben vertreten wird, welche weit höher steht, als der alte Mosaismus.

Ganz richtig ist als das Eigenthümliche dieses Prophetismus die „Ethisirung“ des Jahvismus bezeichnet. Es bleibt die Grundauffassung, dass Jahve aus reiner Willkür das Volk Israel sich zu seinem Eigenthum erwählt hat und, wenn das Volk als sein Eigenthumsvolk sich benimmt, es als solches behandeln wird. Es bleibt der Gedanke, dass die Auswahl des Volkes durch Jahve, oder das zwischen Beiden bestehende Bundesverhältnis für das Volk die Begründung und Beschützung seines äussern Wohlergehens zur Folge haben werde. Aber der Begriff der „Heiligkeit“, welcher für das Verhältnis des Volkes zu Jahve der massgebende ist, erhält einen völlig andern Inhalt, er wird aus der Sphäre des Natürlichen in diejenige des Ethischen erhoben.

Fernhaltung von allem Götzendienst wird später wie früher verlangt. Daneben aber genügt nicht die Beobachtung der Cultus-Vor-

schriften und der ceremoniellen Reinheit, sondern Lauterkeit des Herzens, Aufrichtigkeit der Gesinnung wird gefordert. Und wenn auch das ganze Volk diese sittliche Heiligkeit niemals verwirklichen wird, einen kleinen Rest Getreuer wird Jahve durch alle Strafgerichte hindurchretten und dereinst in herrlicher Vollendungszukunft für alles Leid reichlich belohnen. Auch Jahve musste jetzt anders gedacht werden. Ist die Heiligkeit, welche er vom Volke fordert, die sittliche Gesinnung, so muss auch die Heiligkeit, welche ihm beigelegt wird, als die Verwirklichung des sittlich guten Willens gefasst werden. Ist überdies die zeitweilige Unterwerfung Israels unter siegreiche Feinde Jahve's Werk, so muss er der Gott aller Völker, der Herr der ganzen Welt, der einzige wahre Gott sein; alle andern Götter sind „Nichtse". Damit wird der absolute Monotheismus erreicht.

Das nach-exilische Judenthum war nicht geeignet, die von den Propheten inaugurirte Fortbildung der Religion weiterzuführen. Was diese nur als Mittel zur Verdrängung alles fremden Götzendienstes so nachdrücklich verlangten, die sorgfältige Beobachtung des Jahvedienstes nur im centralen Heiligthum zu Jerusalem, wurde als das Wesentliche betrachtet und mit peinlicher Sorgfalt ein bis ins Einzelne geordneter priesterlicher Dienst eingeführt. Diese letzte Phase der religiösen Entwicklung Israels kommt für die Religionsgeschichte wesentlich nur als negative Vorbereitung des Christenthums in Betracht.

14. Das Christenthum. „Thuet Busse, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen!" Mit dieser Predigt beginnt Johannes der Täufer, mit ihr beginnt Jesus seine Wirksamkeit. Mit ihr muss daher auch anheben, wer in kurzen Zügen den wesentlichen Gehalt der christlichen Religion darlegen will. Das Reich Gottes oder das Reich der Himmel ist ohne Frage die aus dem A. T. entlehnte Bezeichnung des Heilsgutes. Daher wird ihm voraussichtlich ein eschatologisches, politisches, materielles Element anhaften — in wie weit und ob zu allen Zeiten der Wirksamkeit Jesu in gleichem Grade? das muss specielleren Untersuchungen vorbehalten bleiben. Von Wichtigkeit aber ist, dass der Verkündigung von der Ankunft des Reiches Gottes der Bussruf vorangestellt und der Eintritt in jenes von der innern Umwandlung des Ich abhängig gemacht wird. Ans Individuum wendet sich dieser Bussruf und nicht an das Volk; an den Menschen als Menschen ist er gerichtet, nicht an einzelne Menschen, sofern sie Mitglieder einer bestimmten Familie, Bewohner eines bestimmten Landes, Angehörige eines bestimmten Standes oder dergleichen sind, sondern an alle Menschen, da nun einmal alle Menschen Sünder sind und der Busse bedürfen. Damit ist prinzipiell der Partikularismus überwunden und der unbeschränkte Universalismus zur Geltung gebracht, wenn auch Jesus selbst wie die Urgemeinde den Partikularismus nie ganz überwunden haben. Busse, also Aenderung der Gesinnung, Abthuung der Sünde und

Hinwendung zum Guten wird verlangt als Bedingung für den Eintritt des Reiches Gottes. Daher ist dieses Reich auch in erster Linie die Gemeinschaft derer, welche Busse gethan, von der Sünde sich abgewandt haben. Als solche bringt es allen Genossen Befreiung von der Sünde, und zwar nach beiden Seiten hin, einmal Befreiung von dem Fluch der Sünde, Entlastung von dem Zorn Gottes, von der Schuld und Strafe, welche der Sünder durch seinen Frevel auf sich geladen hat, alsdann Befreiung von der Macht der Sünde, göttliche Stärkung der Kräfte des Guten, dass der Mensch bei ernstlichem Streben in Zukunft die Sünde erfolgreich bekämpfen kann. Dies Reich Gottes ist auch nicht mehr weit entfernt, sondern es ist bereits da. Jesus ist sein Anfänger und Begründer, wer an ihn glaubt, dem wird die Sünde vergeben und dem gilt die Ermahnung: „Sündige hinfort nicht mehr!"

Dieselben Gedanken hat Paulus zur systematischen Darstellung gebracht. Gerecht soll der Mensch vor Gott sein. Er versuchte es mit der Gerechtigkeit des Gesetzes, d. h. mit dem wirklichen Gerechtwerden aus Werken. Vergebens. Kein Mensch erfüllt das Gesetz. Denn der Mensch ist von Natur ein zwiespältiges Wesen. Der Geist erkennt das Gesetz als gut an und möchte ihm folgen, aber das Fleisch widerstreitet dem Gesetz. Aus diesem Zwiespalt kommt der Mensch aus eigner Kraft niemals heraus und erreicht deshalb niemals die Gerechtigkeit des Gesetzes. Will er dem Fluch des Gesetzes entgehen, so muss er seine Zuflucht nehmen zu der Gerechtigkeit Gottes, d. h. zu dem für-gerecht-erklärt-werden auf Grund des Glaubens. Wer glaubt, d. h. in inniger Hingabe des Herzens an den gekreuzigten und auferstandenen Jesus sich anschliesst, der erhält Vergebung der vergangenen Sünden und durch den Geist Gottes die Kraft zum wirksamen Kampf wider die Sünde.

Es bedarf keiner weiteren Beweisführung: das Heilsgut der christlichen Religion besteht in der Befreiung des Menschen von seinem sittlichen Elend. Die grösste Noth des Menschen, die Last, unter welcher er am Schwersten seufzt, ist der Widerstreit im eignen Innern, der Widerstreit zwischen der unabweisbaren Forderung des sittlichen Gesetzes, das er als gut und heilig anerkennen muss, und den unausrottbaren Trieben der fleischlichen Natur, welche er aus eigner Kraft niemals überwinden kann. Dieser Zwiespalt im eignen Innern lässt den Menschen nie zur Ruhe kommen; nach rückwärts schreckt ihn der Gedanke an den gerechten Zorn und die wohlverdiente Strafe Gottes, nach vorwärts die Aussicht, denselben aufreibenden Kampf ohne Hoffnung auf Sieg fortführen zu müssen bis an das Ende. Da verweist das Christenthum ihn auf Jesum. Jesus hat durch seinen Tod am Kreuze die Schuld der Menschen getilgt und Gottes Zorn gestillt, er sendet als der Auferstandene und gen Himmel Erhobene seinen Geist, welcher die Menschen heiligt. Wer im

Glauben sein Verdienst sich aneignet, wird von jenem sittlichen Elend befreit, ihm wird die Schuld und Strafe erlassen und durch den heiligen Geist die Kraft im Kampfe gegen die Sünde gestärkt. Kurz, Versöhnung und Erlösung, oder Rechtfertigung und Wiedergeburt, bilden das christliche Heilsgut.

Der christliche Begriff von Gott und die christlichen Vorschriften über das Verhalten des Menschen gegen Gott ergeben sich von hier aus als nothwendige Folgerungen. Fordert Gott von allen Menschen, dass sie sittlich gut sein sollen, so muss er der Gott aller Menschen, also Einer, und er muss selbst sittlich gut, also heilig sein. Heilig kann nur ein geistiges Wesen sein, also ist der Gott der Christen Einer, ist Geist, ist heilig. Da er dem reuigen Sünder vergeben will, ist er nicht bloss die Liebe — das sind alle freundlichen Götter — sondern die Gnade. Da Gott Geist ist und heilig ist, sind für das Verhalten des Menschen gegen Gott alle äussern Dinge, alle Vorzüge der Person, alle Ceremonien völlig werthlos und bedeutungsvoll nur die sittliche Gesinnung und daraus herfliessende Handlungen. Aber auch diese begründen kein Verdienst vor Gott, sind vielmehr selbst erst ein Geschenk seiner Gnade. Die religiöse Stimmung des Christen ist daher wesentlich davon abhängig, ob er bereits zur persönlichen Gewissheit der göttlichen Gnade durchgedrungen ist, oder noch von der Sünde Last sich bedrückt fühlt.

B. Verwerthung der Resultate der Religionsgeschichte.

15. Sehen wir von vereinzelten früheren Versuchen ab (I. 60—66. 77—80), so hat zuerst der Englische Deismus die Geschichte der Religion befragt, um das Wesentliche und Wahre vom Unwesentlichen und Irrthümlichen zu sondern und eine Antwort zu finden auf die Frage nach dem Wesen und der Entstehung der Religion. Dabei unterschied er zwischen Sätzen — denn ausgehend von der intellektualistischen Auffassung der Religion musste er einzelne Lehrsätze und Wahrheiten als ihren wesentlichen Inhalt betrachten — welche in allen Religionen vorkommen, und Sätzen, welche nur in einzelnen Religionen sich finden. Jene galten als wesentlich und wahr, denn sie machten die sogenannte „natürliche Religion“ aus, welche die älteste, ursprüngliche Religionsform war und zugleich die bleibende Wahrheit in allen spätern, erweiterten Religionen; enthielt sie doch, was der Mensch mit Hülfe seiner natürlichen Erkenntniskräfte von Gott und göttlichen Dingen erkennen kann. Was ausserdem in den verschiedenen Religionen sich findet, hier diese, dort jene Sätze, ist unwesentlich und unwahr; ist es doch von klugen Staatsmännern und herrschsüchtigen Priestern erfunden, um die urtheilslose Menge im Zaume zu halten. — Dies Vorbild wird uns als Wegweiser dienen können.

Zunächst müssen wir die Hoffnung aufgeben, als könne die Geschichte uns die Urform der Religion aufzeigen oder uns gar ihre Entstehung anschauen lassen. Die Völker des Alterthums, deren Religionen wir aus meist recht lückenhaften Nachrichten kennen zu lernen uns bemühen, haben alle bereits eine lange Vergangenheit mit zum Theil reicher Entwicklung hinter sich, wenn sie in den Lichtkreis der Geschichte treten. Alt sind auch die sogenannten wilden Völker, und wenn wir auch den Eindruck gewinnen, als sei jetzt bei ihnen von bedeutenden Veränderungen Nichts wahrzunehmen, so haben wir doch nicht das geringste Recht, zu behaupten, es sei immer so gewesen. Die Geschichte zeigt uns überall bereits bestehende Religionen, ja, überall Religionen, welche bereits lange bestanden haben.

Und was ist es mit der sogenannten „natürlichen Religion“? Sie ist weder Religion, noch natürlich, sondern eine sehr künstliche Abstraction der Theologen und Philosophen. Sie ist keine Religion: nirgends, an keinem Orte der alten und neuen Welt findet sich eine auch noch so kleine Gemeinschaft, welche sich zu dieser „natürlichen Religion“ bekännte. Sie ist nicht natürlich: kein einfacher Mensch kommt von sich aus auf den Gedanken der „natürlichen Religion“. Nur die Gelehrten verfielen darauf, den Aussagen über Gott und göttliche Dinge, welche die verschiedenen positiven Religionen unter Berufung auf göttliche Offenbarung machen, gegenüberzustellen, was wir auf Grund bloss unsrer natürlichen Erkenntnis über denselben Gegenstand aussagen können. Aber das ist Wissen von Gott und keine Religion, und es ist blosse Abstraction, denn in Wahrheit kann kein Denker die Einflüsse seiner Religion auf sich völlig bei Seite setzen und wirklich bloss mit Hülfe seiner natürlichen Erkenntniskräfte etwas über Gott und die göttlichen Dinge aussagen.

Verzichten müssen wir auch auf die bequeme Erklärung religiöser Erscheinungen aus politischen oder hierarchischen Interessen. Um wirksam zu sein, mussten solche Anordnungen, selbst wenn sie von Priestern oder Staatsmännern ausgingen, beim Volke Annahme finden, also ihm geläufig sein. Vielmehr muss alles in der Religion vernünftig, d. h. aus zureichenden Ursachen erklärt werden, welche entweder in der Natur des Menschen oder in den Einwirkungen, welche diese erfährt, zu suchen sind.

Müssen wir in diesen Punkten auch von dem Verfahren der Englischen Deisten abweichen, so werden wir doch darin ihnen folgen dürfen, dass auch wir fragen werden: was ist allen Religionen gemeinsam? und was kommt nur vereinzelt vor als besondere Erscheinung dieser oder jener Religion? Das Gemeinsame werden wir geneigt sein, als etwas der Religion ihrem Begriff nach Wesentliches zu betrachten; das Besondere wird als etwas minder Wichtiges, als etwas der geschichtlichen Erscheinung der Religion Anhaftendes, vielleicht gar als etwas Unwesentliches

und Zufälliges sich darbieten. Sehr bald aber wird sich zeigen, dass das Besondere nicht einfach in Eine Klasse zu werfen ist, sondern dass wir hier wieder sorgfältig unterscheiden müssen zwischen Erscheinungen, welche — um hier der Untersuchung noch nicht vorzugreifen — von grösserer, und solchen, welche von geringerer Wichtigkeit sind. Auch das fällt bald ins Auge, dass es misslich ist, sofort bis auf einzelne bestimmte Sätze zurückzugehen, allen Religionen gemeinsame Sätze auszusondern von Sätzen, welche nur in einzelnen Religionen sich finden.

Es empfiehlt sich vielmehr, zunächst darauf hinzuweisen, dass in allen historischen oder positiven Religionen verschiedene Gruppen gleichartiger Erscheinungen hervortreten, von welchen keine ausgelassen werden darf, auch keine unabhängig und beziehungslos neben den übrigen steht. Sie greifen vielmehr alle in einander über und können nur für die Betrachtung, nicht aber für das Leben der Religion gesondert werden. Dieser Gruppen gleichartiger Erscheinungen sind vier: bestimmte Vorstellungen über göttliche Wesen und ihr Verhältnis zur Welt und zum Menschen, bestimmte Vorschriften für das Verhalten der Menschen gegen die Götter, bestimmte Güter, welche der Mensch von den göttlichen Wesen erhofft und erhält, bestimmte Stimmungen, welche, als Folge des Bisherigen, die Menschen beherrschen. — Wir werden im Folgenden diese vier Gruppen gleichartiger Erscheinungen, welche in allen historischen Religionen vorkommen, im Einzelnen näher betrachten.

16. Die religiöse Lehre. Religiöse Lehren, d. h. Sätze theoretischer Art, Aussagen über höhere Wesen und ihr Verhältnis zum Menschen und dessen Welt finden sich in allen Religionen.

Weitgehend freilich ist die Verschiedenheit derselben. Schon hinsichtlich der formalen Ausbildung der Lehre finden wir neben einzelnen unausgeführten Sätzen, zwischen welchen eine Verbindung herzustellen nicht versucht wird und meist unmöglich sein würde, sorgfältig ausgebildete, in sich abgeschlossene Systeme. Dazwischen bemerken wir eine Reihe von Mittelformen, dem einen oder dem andern Extrem näher stehend. Und auch die ausgebildeten Systeme sind bald von der frei schaffenden Phantasie beherrscht (Mythologie), bald von dem klar denkenden Verstande (Dogmatik).

Sehen wir auf den Inhalt der Religionslehren, so handeln einige von einer Unzahl von Gegenständen, welche wir als ganz gewöhnliche zu betrachten uns gewöhnt haben (Fetischismus und Naturdienst), andre von menschenähnlichen Wesen, deren Schwächen unser Mitleid erregen (Mythologien), andere wieder von dem Einen höchsten Geist, der in unbeschränkter Macht und Weisheit, wie in unnahbarer Heiligkeit alle endlichen Wesen in unermesslichem Abstande überragt (Monotheismus); oder einige wissen uns Formeln und Ceremonien zu empfehlen, denen selbst die Götter nicht zu widerstehen vermögen (Zauberei), andre setzen auch der weitreichenden Macht

der Götter eine, wenn auch nicht klar bestimmte, so doch unausweichliche Grenze (Griechische Mythologie), während das Christenthum uns den beruhigenden Trost gibt, dass derselbe Gott, welcher Himmel und Erde durch das Wort seiner Allmacht geschaffen hat, keinen Sperling vom Dach und kein Haar von unserm Haupte fallen lässt ohne seinen Willen. Kurz, beim ersten Anblick bieten die verschiedenen Formen der religiösen Lehre eine so verwirrende Mannichfaltigkeit weit auseinandergehender Bestimmungen dar, dass man daran verzweifeln möchte, etwas Gemeinsames herauszuschälen.

Und doch ist dieses Gemeinsame vorhanden. Auch besteht es nicht bloss darin, dass alle religiösen Lehren von höheren göttlichen Wesen und ihrem Verhältnis zu Mensch und Welt handeln. Auch die Grundgedanken über diese Objekte sind überall dieselben, und erst in den weiteren Ausführungen treten die Unterschiede hervor.

Den höheren, als „göttlich" verehrten Wesen werden überall die beiden Eigenschaften der Macht und der Liebe beigelegt, und zwar einer Macht, welche über die Macht des Menschen und der ihn umgebenden Welt hinausgeht (ohne doch gleich Allmacht zu sein), einer Liebe, welche sie an dem Ergehen des Menschen gemüthlichen Antheil nehmen lässt und sie geneigt macht, zu seinen Gunsten von ihrer übernatürlichen Macht Gebrauch zu machen. Der Mensch und seine Welt ist von diesen Wesen durchaus abhängig, ihnen untergeordnet (wenn auch in der Weise, dass diese Abhängigkeit dem Menschen je nach seinem Verhalten in freundlicher oder feindlicher Weise fühlbar wird).

Versuchen wir jetzt, darzulegen, wie diese allgemeine Grundlage des Gottesglaubens, dass es mächtige und fürsorgende Wesen gibt, von welchen Mensch und Welt abhängen, in den verschiedenen positiven Religionen zu so mannichfaltiger Ausgestaltung gelangt ist, so begegnen uns einmal Unterschiede, welche mit allgemeinen Verschiedenheiten in der fortschreitenden Selbst- und Weltbetrachtung zusammenhängen, und wiederum Unterschiede, welche wir nur auf besondere Verschiedenheiten der Volkscharaktere oder der äussern Lebensverhältnisse der Völker zurückführen können.

Schon oben (§ 5) haben wir die beiden untersten Stufen der Weltbetrachtung besprochen. Der Animismus betrachtet alle Dinge als an sich, als in ihrem einheitlichen Wesen belebt. Der Spiritismus denkt ebenfalls alle Dinge beseelt, aber indem er den einwohnenden Geist unterscheidet von dem an sich todten Körper, welcher ihm zur Wohnung dient. Auch bei dieser Betrachtung bleibt der Mensch nicht stehen. Allmählich lernt er unterscheiden zwischen todten, belebten und beseelten Wesen, wenn auch die Abgrenzung dieser Klassen lange schwankt. Damit ist die Natur entgeistet. Der Mensch ist das einzige geistige Wesen innerhalb der Welt, und damit der ganzen untermenschlichen Welt entgegengestellt. Den nicht-geistigen Naturgegenständen kommt

in Folge der ihnen anhaftenden Kräfte eine gewisse Selbständigkeit des Wirkens zu, welche erst allmählich auf bestimmte Gesetze zurückgeführt wird. Der Mensch schätzt seine geistigen und in allmählicher Steigerung seine sittlichen Kräfte und Eigenschaften vor allen andern.

Dieser Wechsel der Selbst- und Weltbetrachtung muss nothwendig Einfluss ausüben auf die Gottesvorstellungen. In allen Religionen kommt es darauf an, dass die als göttlich verehrten Wesen hervorragende Macht besitzen und den Menschen in Liebe zugethan sind. Wie aber müssen diese Wesen vorgestellt werden, damit jene Eigenschaften ihnen beigelegt werden können? Der Animismus kann offenbar alle möglichen Dinge der Natur und der Kunst, welche in irgend einer Hinsicht hervorragen (über die Gründe der Auswahl vergl. § 5), als göttlich verehren. Der Spiritismus kann nicht mehr die Dinge selbst, sondern nur die einwohnenden Geister als Götter betrachten, ist aber davon abgesehen in seiner Auswahl ebensowenig beschränkt. Wird auch diese Betrachtungsweise aufgegeben, so können todte oder bloss beseelte Wesen als „Götter“ nicht mehr in Betracht kommen, sondern nur geistige Wesen. Sollen sie zur todten Natur eine Herrscherstellung einnehmen, so bieten sich zwei Analogien dar, die Wirkung des Geistes im Menschen und die Wirkung des Menschen in der Natur. Jene führt in den späteren Religionen Indiens zur pantheistischen Anschauung: Gott ist das bestimmungslose All-Eine, welches alle endlichen Dinge wirkend durchdringt. Diese führt in theistischer Richtung auf Götterwesen, welche von der Natur unterschieden nach Art der Menschen diese beherrschen. Dabei sind die meisten indogermanischen Völker, begabt mit lebhafter Phantasie und überzeugt von weitgehender Gleichstellung von Gott und Mensch, zu einem bunten Polytheismus gekommen, während die Semiten, durchdrungen von dem unendlichen Abstand zwischen Gott und Mensch und mit nüchternem Verstande versehen, Träger eines Monotheismus wurden, welcher mit Erfolg zuweit gehendem Anthropomorphismus entgegentrat. Gott ist Einer, und Gott ist Geist, das sind die Fundamente der christlichen Gotteslehre. Sobald am Menschen die geistigen und sittlichen Eigenschaften besonders geschätzt wurden, mussten diese auch an dem Gottesbegriff in den Vordergrund treten.

Welche Naturgegenstände und Fetische, welche Geister verehrt werden, ob die Mythologie die Gestalten eines Zeus, Apollo etc. oder eines Odhin, Thor etc. bildet, und dergleichen ähnliche Unterschiede sind ohne Frage von geringerer Bedeutung. Sie haben ihren Grund in specielleren Ursachen des Charakters und der Lebensverhältnisse eines Volkes. Diese Gründe, soweit es möglich ist, aufzuzeigen, müssen wir der vergleichenden Religionsgeschichte überlassen.

Mit dem bisher Entwickelten hängen Unterschiede zusammen, welche von geringerer Bedeutung sind, wenn sie auch oftmals

stärker ins Auge fallen. Schwankend ist schon die Zahl der Götter. Manche Religionen haben keine bestimmte Anzahl göttlicher Wesen. Nichts hindert, dass neue Wesen als göttlich angenommen werden, und jedes einzelne wird, wenn der Mensch seiner bedarf, in einer Weise angerufen, als wäre es das einzige (Henotheismus). Andre Religionen lehren eine in sich abgeschlossene Anzahl göttlicher Wesen verehren, welche gleich den Gliedern einer wohlgeordneten Familie die verschiedenen Sphären des ihnen obliegenden Weltregimentes unter sich vertheilt haben (Polytheismus). Wieder andre Religionen wissen nur von Einem Gott, welcher Niemanden neben sich duldet (Monotheismus). Verschieden sind auch die Bestimmungen über den Bereich der Macht und der Fürsorge der göttlichen Wesen. Dem Einen Gott der monotheistischen Religionen ist die ganze Welt als Schauplatz seiner Machtwirkung, die ganze Menschheit als Gegenstand seiner Fürsorge unterstellt. Der Polytheismus ist meist nationale Religion und beschränkt die Macht seiner Götter auf ein bestimmtes Gebiet der Welt und ihres Geschehens. Noch enger begrenzen die henotheistischen Religionen das Gebiet der Macht und der Fürsorge ihrer Götter.

Das Verhältnis der Welt zu den göttlichen Wesen erscheint überall bestimmt durch das ihnen zukommende Attribut der übernatürlichen Macht. Dieselbe bedingt aber allgemein nur eine ungehinderte Wirksamkeit in der Welt, während die Schöpfung der Welt durch Gott nicht von allen Religionen gelehrt wird. Die Art dieser Wirksamkeit wird verschieden vorgestellt. Der Naturdienst macht keinen Unterschied zwischen dem natürlichen und dem göttlichen Wirken der Gegenstände; der Fetischismus schreibt dem Gotte ein Uebergreifen über die Sphäre seiner gewöhnlichen Wirksamkeit zu, aber ohne nähere Erklärung, wie dasselbe zu denken sei. Sobald die Götter von der Natur getrennt werden, ist ihr Wirken ein bald mehr sinnlich vorgestelltes, bald mehr geistig gedachtes Einwirken auf den Lauf der Natur. Erst nachdem der Gedanke einer allgemeinen Gesetzmässigkeit alles natürlichen Geschehens sich Bahn gebrochen, erhob sich die in der christlichen Theologie bekanntlich zur Zeit noch viel umstrittene Frage, ob Gottes Wirksamkeit in der Natur mit dem gesetzmässigen Wirken der Naturkräfte zusammenfalle, oder ob ihm noch ein besonderes Wirken ausser jenem oder vielleicht gar im Gegensatz dazu zukomme.

17. Das religiöse Handeln. Alle positiven Religionen wissen von einem Handeln, welches zu den Göttern in Beziehung steht, und geben Vorschriften für dasselbe. Aber auch hier hält es schwer, in der Fülle des sehr verschiedenartigen Details die überall gleichen leitenden Grundgedanken aufzuzeigen.

Formell zeigt sich derselbe Unterschied: hier sind es einzelne Handlungen, zwischen welchen eine gegenseitige Beziehung nicht vorhanden ist oder doch nicht aufgezeigt wird, welche von Jeder-

mann in beliebiger Form verrichtet werden dürfen; dort ist es ein genau ausgebildetes System von Handlungen, welche, um wirksam zu sein, nach peinlich genau entworfenen Vorschriften vollzogen werden müssen und daher einen besonderen Stand der Priester erfordern.

Materiell erscheinen Opfer, Gebet und eine gewisse Ordnung des Lebens als die wichtigsten Elemente alles religiösen Handelns. Daneben zeigt die Geschichte, dass, wo überhaupt Pflege der Künste bei einem Volk sich findet, sie anfänglich im Dienste der Religion stehen, und dass allgemein die wichtigsten Ereignisse des privaten und des öffentlichen Lebens ihre religiöse Weihe erhalten. Innerhalb dieses Rahmens jedoch ist die Mannichfaltigkeit der religiösen Handlungen bei den verschiedenen Völkern so gross, dass ihre Beschreibung einen umfangreichen Theil der Culturgeschichte ausmacht.

Suchen wir in dieser Mannichfaltigkeit nach den leitenden Grundgedanken, so ergibt sich einmal, dass die religiösen Handlungen bald auf die göttlichen Wesen selbst gerichtet sind, bald in göttlichem Auftrage auf den Menschen, sei es auf seine Person, sei es auf die Ordnung seines Lebens, und ferner, dass der Zweck des religiösen Handelns bald darin besteht, des Wohlwollens der göttlichen Wesen, der Gemeinschaft mit ihnen und dadurch bestimmter Güter theilhaftig zu werden, bald darin, der Freude über das göttliche Wohlwollen, der Ehrfurcht vor Gottes Erhabenheit, dem Danke für die erlangten Güter Ausdruck zu geben und dadurch die Einzelnen religiös zu kräftigen.

Unter dem direkt auf Gott gerichteten Handeln nehmen die mancherlei Arten der Zauberei einen besonderen Platz ein. Ihnen liegt die Meinung zu Grunde, dass bestimmte Sprüche und Gebräuche selbst über die Götter Gewalt haben, so dass sie dem Menschen, welcher diese Mittel in der richtigen Weise anwendet, unbedingt zu Willen sein müssen.

Das Opfer ist ursprünglich eine Gabe an die Götter, welche von diesen wirklich empfangen wird. Dargebracht werden sehr häufig Nahrungsmittel, welche die Götter wirklich geniessen, sei es unmittelbar, sei es vermittelt durch die Verbrennung, seltener andre Besitzthümer, welche dadurch Eigenthum der Götter werden. Bei Indern und Parsen bedürfen die Götter des Opfers (besonders des Trankes) zu ihrer eignen Kräftigung; meist bietet es nur eine angenehme Bereicherung ihrer Existenz. Die symbolische Auffassung des Opfers, welche den Werth desselben darin sieht, dass der Mensch Verzicht leistet auf Dinge, welche ihm lieb sind, stammt aus einer Zeit, wo man den ererbten Brauch festhalten wollte und ihn doch mit der veränderten Gottesvorstellung nicht mehr vereinigen konnte. Der Zweck des Opfers ist, das Wohlwollen der Götter sich zu erhalten, oder es wieder zu erlangen, oder ihnen für erwiesenes Wohlwollen zu danken.

Das Gebet in seiner ursprünglichen Form ist ohne Frage Bittgebet. Dankgebet und Lobgebet sind secundäre Formen. Das Bittgebet tritt häufig in der Form trotziger Forderung auf (noch bei Homer wie im Alten Testament macht der Mensch bisweilen ein gewisses Anrecht auf Gewährung der Bitte geltend), das Christenthum dagegen lehrt uns, auch der innigsten Bitte ein ergebungsvolles: „nicht mein, sondern dein Wille geschehe!“ hinzuzufügen.

In manchen Religionen sind diese direkt auf Gott gerichteten Handlungen die einzigen, welche vorgeschrieben sind. Meistens jedoch macht sich die Anschauung geltend, dass auch die Art, wie der Mensch handelt, sei es in der Behandlung seiner Person, sei es im Zusammenleben mit Andern, für das Wohlwollen der Götter belangreich ist. Beschneidung, Tättowiren, Reinigungen, Askese etc. haben verschiedene Bedeutung. Auch die Ertödtung alles Wünschens und Handelns erscheint bisweilen als göttliches Gebot. Wo die Religion Vorschriften für die Ordnung des Lebens gibt, treten auch materiell sittliche Bestimmungen als göttliche Gebote auf, z. B. die Wahrheit zu reden, das Eigenthumsrecht Andrer zu achten und dergl., aber noch völlig gleichgeordnet sittlich werthlosen Anordnungen. Erst im Christenthum wird die sittliche Ordnung des Lebens oder die wahrhaft sittliche Gesinnung als allein massgebend für das göttliche Wohlgefallen hingestellt.

Damit verliert das sog. gottesdienstliche Handeln den Zweck, das Wohlwollen der Götter zu gewinnen, sie irgend wie zu Gunsten der Menschen zu stimmen. Es ist der freudige Ausdruck dessen, dass die Gemeinschaft der Liebe Gottes gewiss ist und des Besitzes der von ihm zu verhoffenden Güter. Einen Zweck hat es nur, insofern die feierliche Vergegenwärtigung dessen, was die Gemeinde als solche besitzt, die einzelnen Glieder fördert und stärkt. Kommt dies auch erst im Christenthum klar und entschieden zum Ausdruck, so finden sich doch in vielen Religionen Gebräuche, welche nur in diesem Sinne zu verstehen sind: Opferschmäuse, Umzüge, Tänze, Feste und dergl.

18. Die religiösen Güter. Das religiöse Wissen ist nicht interesselos; das religiöse Handeln verfolgt in letzter Linie das persönliche Interesse des Subjekts: in allen Religionen hofft und erfährt der Mensch von den göttlichen Wesen, an welche er glaubt und welchen er dient, eine Förderung seines persönlichen Wohles. Dieselbe besteht theils in den Offenbarungen, welche die Götter den Menschen darbieten, theils in bestimmten Gütern, welche sie ihnen spenden.

Die Offenbarungen beziehen sich häufig genug nur auf einzelne, für das Wohl des Menschen belangreiche Mittheilungen, meist Voraussagungen zukünftiger, seltener Enthüllungen vergangener Vorkommnisse. Durch die verschiedenartigsten Mittel glaubt der Mensch Gott befragen und der eignen Unwissenheit abhelfen zu können. Dagegen in andern Religionen, besonders in allen den-

jenigen, welche sich auf heilige Schriften stützen, wird auch alles Wissen des Menschen von den Göttern und ihrem Willen auf göttliche Offenbarung zurückgeführt. Sie wird auf verschiedene Weise besonders bevorzugten Personen, Propheten oder dergl. mitgetheilt.

Daneben erhofft und empfängt der Fromme in der Religion bestimmte Güter, und zwar Güter, welche er aus eigner Kraft nicht erlangen kann, sondern nur durch Hülfe der höheren, göttlichen Wesen. Ein Gut ist für den Menschen nur, was ein Bedürfnis desselben befriedigt. Der Mensch ist seiner Natur nach ein leiblich-geistiges Wesen, aber mit der Bestimmung versehen, ein sittlich gutes Wesen zu werden. Der Mensch wird in Folge jener Natur von sinnlich-materiellen und von geistigen Bedürfnissen bedrückt, in Folge dieser Bestimmung von sittlichen. Deshalb bedarf er natürlicher Güter, und zwar sinnlich-materieller wie geistiger, und sittlicher Güter.

Diese verschiedenen Arten von Gütern sind es auch, welche in den verschiedenen Religionen von den Menschen erfleht werden. Zunächst begegnen uns Religionen, welche nur von leiblichen, sinnlich-materiellen Gütern wissen. Wie das Interesse des Wilden nicht weiter reicht, als dass es ihm in leiblicher Beziehung wohl ergeht, dass er Hunger und Durst zu jeder Zeit stillen kann, dass er vor den Unbilden der Witterung, vor Krankheit, vor den Angriffen der Feinde geschützt ist, dass der Acker fruchtbar, Jagd und Fischfang erfolgreich ist, und dergl. mehr, so erfleht er auch von seinen Göttern keine andern als derartige Güter. Bald jedoch wird dem Menschen bemerklich, dass geistige Eigenschaften, wie Klugheit, Besonnenheit u. a. auch für die Erlangung jener sinnlichen Güter werthvoll sind. Dies bildet den unmerklichen Uebergang dazu, dass auch geistige Güter erhofft werden, noch ehe deren selbständiger Werth dem Menschen zum Bewusstsein gekommen ist.

Dieser Klasse von Religionen, welche den Menschen nur natürliche Güter, sinnliche und geistige, verheissen, diesen, so zu sagen, vorsittlichen Religionen gehören auch die pessimistischen Religionen Indiens an, Brahmanismus und Buddhismus. Nur liegen sie innerhalb derselben Klasse auf einer ganz andern Seite als die übrigen. Sonst gilt das natürliche Leben als ein Gut; als Gut gilt daher auch alles, was dies Leben nach irgend einer Richtung hin fördert. Hier gilt das natürliche Leben als ein Uebel, ja, als Grund und Inbegriff aller Uebel. Als Gut erscheint nur, was dies Uebel einschränkt, daher auch die Religion als Ziel ihres Strebens und als höchste ihrer Gaben die Beendigung des individuellen Lebens mit seinen täuschenden Schein-Gütern in Aussicht stellt.

Nur scheinbar auf einer höheren Stufe stehen einige ausserchristliche, besonders semitische Religionen, welche mit Eifer durch Opfer, Anrufungen und dergl. die Versöhnung des durch

unerlaubtes Verhalten des Menschen erzürnten Gottes suchen. Auch hier nämlich erhofft der Mensch von dem wieder versöhnten Gott nur natürliche Güter. Die Sühne steht also nur in deren Dienst und das Verschulden des Menschen, auch wenn es ein Verstoss gegen sittliche Ordnungen ist, wird noch nicht für sich in Anschlag gebracht.

Ganz anders ist die Auffassung des Christenthums. Es betrachtet die natürlichen Güter nicht als Uebel, sondern weiss sie an ihrem Orte gebührend zu schätzen. Aber es weiss von einem Bedürfnis des Menschen, das weit drückender ist, als alle natürlichen Bedürfnisse; es kennt eine Noth, der gegenüber alle Noth des natürlichen Menschen Nichts bedeutet; es verspricht und bringt daher ein Gut, das weit kostbarer ist, als alle natürlichen Güter. Ja, die natürlichen Güter hören auf, Güter zu sein, und werden Uebel, sobald sie die Erlangung der religiösen Heilsgüter hindern. Das Christenthum wendet sich an den Menschen als sittliche Persönlichkeit. „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?“ (Matth. XVI. 26). Oder wie Kant es formulirt hat: „wie wird der von Natur böse Mensch ein guter Mensch?“

Die sittliche Noth des Menschen ist es, welche das Christenthum ins Auge fasst. Die Befreiung aus dieser Noth ist das einzigartige Heilsgut der christlichen Religion. Wie an der sittlichen Noth, so treten auch an diesem Heilsgut verschiedene Seiten oder Momente hervor, was die Unterscheidung verschiedener untergeordneter Heilsgüter rechtfertigt. Das Zurückbleiben des Menschen hinter seiner sittlichen Bestimmung hat für sein Verhältnis zu Gott die Folge, dass der Zorn Gottes auf ihm ruht, dass die Schuld gegen Gott ihn drückt und die Strafen Gottes ihn treffen; es bewirkt rücksichtlich seines eignen Ich einen quälenden Zwiespalt zwischen Sollen und Wollen, einen unlöslichen, allen innern Frieden untergrabenden Widerstreit zwischen dem Geiste, welcher der sittlichen Forderung beistimmt, und dem Fleische, welches sich gegen sie auflehnt; es hindert ihn, in der Welt zu wirken und zu erreichen, was ihm von Gott als Aufgabe gestellt ist. Nach allen diesen Richtungen hin verheisst die christliche Religion dem Menschen das Heil. Sie verkündet ihm, dass Jesus den Zorn Gottes getilgt hat und jeder Gläubige in der Rechtfertigung als die Frucht seines Todes den Erlass der verwirkten Strafen, die Auslöschung der Schuld empfangen kann, dass durch die Hülfe des heiligen Geistes in der Wiedergeburt das eigne Ich erneuert und ihm die Kraft geschenkt wird, unter fortdauerndem göttlichem Beistande in der Heiligung auch das ganze Leben und Wirken in der Welt den Forderungen des Guten immer mehr anzunähern.

Wie steht es mit der Unsterblichkeit? Die Annahme, dass der Mensch nach diesem Tode fortleben werde, ist allgemein. Aber allgemein wird dies Fortleben als ein natürliches Attribut

seines Wesens betrachtet, und nicht als ein religiöses Gut, d. h. nicht als ein Gut, das in Folge besonderen göttlichen Wohlwollens, daher nur Einigen geschenkt wird. Viele Völker betrachten sogar die Art des Lebens im Jenseits als gleich für alle, oder wenn sie verschieden vorgestellt wird, so wird diese Verschiedenheit durch Umstände bedingt gedacht, welche nicht auf religiösem Gebiete liegen. Zunächst werden nur einzelne, ganz besonders hervorragende Menschen durch ein aussergewöhnliches Geschick im Jenseits ausgezeichnet, tüchtige durch Aufnahme unter die Götter, Bösewichter durch grausame Qualen. Andre Religionen lassen alsdann den Zustand des Menschen im jenseitigen Leben abhängen von seinem religiösen Verhalten im Diesseits, betrachten also Seligkeit und Verdammnis als religiöses Gut resp. Uebel. Die genauere Beschreibung dessen, worin Seligkeit und Verdammnis bestehen, ist analog demjenigen, was im Diesseits als religiöses Gut erwartet wird. (Man vergleiche die Zukunftshoffnung in Islam und Christenthum.)

19. Die religiösen Stimmungen. Vielleicht wird behauptet, „Stimmungen" gehörten nur dem Seelenleben des Einzelnen an, wir vollzögen hier stillschweigend den Uebergang zur subjektiven Religion. Diese Behauptung wäre nicht richtig. Auch in einer Gemeinschaft herrschen gewisse Stimmungen, welchen der Einzelne sich niemals ganz entziehen kann, welche in allgemeinen Sätzen der Weltbeurtheilung und Lebensauffassung, in mancherlei Gebräuchen und Gewohnheiten zum Ausdruck kommen. Auch die religiösen Gemeinschaften sind Träger allgemeiner Stimmungen. In gottesdienstlichen Handlungen und Festfeiern, in religiösen Gebräuchen und religiöser Poesie und dergl. gewinnen sie äussere Gestalt. Sehr schwierig aber ist es, sie zu fassen und genau zu bestimmen.

Versuchen wir dennoch, die Elemente aufzuzeigen, aus deren verschiedenartiger Mischung die Stimmungen der positiven Religionen hervorgegangen sein dürften. Der Mensch weiss sich in Abhängigkeit von göttlichen Wesen, d. h. von Wesen, deren Grund-Eigenschaften eine übernatürliche Macht und eine gemüthliche Antheilnahme am Geschick des Menschen ausmachen.

Die Anerkennung übermächtiger Wesen erregt, wenn der Blick auf das eigne Ich gerichtet und dessen relative Unbedeutendheit empfunden wird, das Gefühl der Demuth, wird dagegen das göttliche Wesen ins Auge gefasst und dessen überragende Hoheit zum Bewusstsein gebracht, das Gefühl der Ehrfurcht. Die Ueberzeugung, dass diese Wesen an unserm Ergehen Antheil nehmen, führt zum Gefühl der Furcht, wenn der Mensch sich bewusst ist, durch sein Verhalten den Zorn der Götter erregt zu haben, dagegen zum Gefühl des Vertrauens, wenn er der Correctheit seines Verhaltens oder der auch trotz seines Verhaltens sich ewig gleich bleibenden Liebe Gottes gewiss ist.

Was hier zunächst als Gefühl des Einzelnen abgeleitet ist, objektivirt sich in den Stimmungen oder dem Geiste der Gemeinschaft. Dabei sei noch auf zwei Punkte hingewiesen. Qualitativ erhalten diese Gefühle resp. Stimmungen eine wesentlich andre Färbung, je nachdem das Verhältnis des Menschen zu Gott nur nach natürlichen oder vorwiegend nach sittlichen Bestimmungen gedacht wird. Graduell zeigen sie grosse Verschiedenheiten, je nachdem der Mensch im Bewusstsein seiner Nichtigkeit den Abstand zwischen sich und Gott sehr weit vorstellt (semitische Religionen) oder im Bewusstsein eigner Kraft und Selbständigkeit die Götter näher an sich oder sich näher an die Götter heranrückt (indogermanische Religionen).

C. Uebergang zur psychologischen Untersuchung.

20. Was als objektive Religion in einer bestimmten Gemeinschaft lebt und Geltung hat, will nun auch persönlicher Besitz eines jeden einzelnen Gliedes dieser Gemeinschaft werden.

Das hat keine Schwierigkeit, wo die Religion gleichsam als natürliches Gewächs mit dem Volke selbst geworden und aufs Engste mit dem ganzen Volksleben verknüpft ist. Wo dagegen die Religion einer Gemeinschaft auf dem Wirken eines persönlichen Stifters beruht, oder wo sie in längerem Bestande bereits Jahrhunderte hindurch gedauert hat, da hält es öfter schwer, dass jeder Einzelne, welcher einer religiösen Gemeinschaft äusserlich angehört, auch innerlich, in seinem persönlichen Geistesleben das religiöse Leben dieser Gemeinschaft völlig theilt. Wo eine derartige Discrepanz sich geltend macht, kann der Grund dazu entweder darin liegen, dass der Einzelne in seinem religiösen Leben noch zurückgeblieben ist hinter der Gemeinschaft, oder darin, dass die Gemeinschaft Elemente als religiös werthvoll oder nothwendig aufgenommen oder beibehalten hat, welche es nicht oder nur vorübergehend sind.

Die meisten religiösen Gemeinschaften müssen also unterscheiden zwischen dem weiteren Kreise derer, welche den Einwirkungen der betreffenden positiven Religion äusserlich unterstellt sind, und dem engeren Kreise derer, welche das religiöse Leben der Gemeinschaft auch innerlich sich zur persönlichen Erfahrung machen. Die Grenze zwischen diesen beiden Kreisen zu ziehen und im einzelnen Fall zu bestimmen, welche Personen nur dem weiteren oder welche auch dem engeren Kreise angehören, ist nur dem Allwissenden möglich. Alle religiösen Gemeinschaften haben Mittel, die entwickelteren unter ihnen bestimmte Anstalten, um allen, welche ihnen äusserlich angehören, ihr religiöses Leben auch zum innern persönlichen Eigenthum zu machen. Im religiösen Unterricht, in den gottesdienstlichen Handlungen, in den religiösen Einwirkungen auf das öffentliche und private Leben,

überall begegnet das Individuum den Aeusserungen des religiösen Lebens der Gemeinschaft.

Dass aber das einzelne Subjekt Religion habe, in seinem eigensten persönlichen Leben religiös bestimmt und ergriffen sei, sagen wir erst dann, wenn es nicht bloss die religiösen Lehren seiner Gemeinschaft kennt und anerkennt, nicht bloss die religiösen Handlungen mitmacht, sondern auch die religiösen Gefühle in sich selbst erlebt und des Empfanges der im Allgemeinen verheissenen religiösen Güter für seine Person innerlich gewiss geworden ist und nun auf Grund dieser innersten persönlichen Erfahrungen aus eignem Antrieb an jenen Handlungen sich betheiligt und aus persönlicher Ueberzeugung jene Lehren für wahr hält. Bestimmte Vorschriften darüber, wie der einzelne Mensch von der bloss äussern Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft dazu fortschreitet, dass auch sein persönliches Leben innerlich davon ergriffen werde, gibt es nicht. Bald mag dieser Uebergang allmählich zu Stande kommen, bald in mächtigen Kämpfen und nach gewaltsamem Bruch mit der Vergangenheit.

Jedenfalls gehört das religiöse Leben des Subjekts der Sphäre seines geistigen Lebens an, die nähere Untersuchung desselben führt uns also auf das Gebiet der Psychologie. Ehe wir jedoch dazu übergehen, fordert noch eine andre Frage Berücksichtigung.

21. Für die Zeit des längeren Bestandes einer religiösen Gemeinschaft kann kein Zweifel darüber herrschen, dass die objektive Religion das Erste, die subjektive Religion das Zweite, das Abgeleitete ist, dass erst durch die Einwirkungen des religiösen Lebens der Gemeinschaft in den Einzelnen, welche ihr zunächst bloss äusserlich durch die Geburt angehören, ebenfalls religiöses Leben gewirkt wird. Dagegen bleibt die Frage noch unentschieden: war das Verhältnis der objektiven Religion zur subjektiven dasselbe, oder war es das umgekehrte bei der ersten Entstehung einer positiven Religion? Als zuerst Religion auftrat in der Menschheit, und, später, wenn irgendwo eine neue Religion zuerst hervortrat, geschah dies in der Weise, dass die objektive Religion in einer Anzahl von Sätzen theoretischen und praktischen Inhaltes den Menschen äusserlich gegeben ward, natürlich von Gott, da ja Menschen diese bestimmte Religion noch nicht kannten, und die Menschen religiöses Leben dadurch gewannen, dass sie dies zunächst äusserlich Gegebene sich innerlich aneigneten? oder gab es zuerst fromme Subjekte, eines oder mehrere, welche die Religion in sich erlebten als innere Kraft ihres persönlichen Geisteslebens, und entstanden erst, da um sie eine Gemeinschaft desselben religiösen Lebens sich bildete, als Ausdruck und Objektivirung des innern Lebens die Lehren und Handlungen, welche den wesentlichen Inhalt der positiven Religionen ausmachen?

Es ist schon oben (§ 15) ausgeführt, dass die Religionsgeschichte nicht im Stande ist, uns die Urform der Religion oder

ihre erste Entstehung aufzuzeigen. Deshalb kann auch unsre Frage nicht auf Grund eines geschichtlichen Zeugnisses endgültig entschieden werden. Dennoch bietet uns schon die Religionsgeschichte gewichtige Gründe für eine der beiden möglichen Annahmen dar, welche noch durch Erwägungen andrer Art verstärkt werden.

Die Anfänge der spätesten positiven Religionen fallen in die geschichtliche Zeit und lassen sich mit einiger Sicherheit geschichtlich feststellen. Soviel wir nun von der Entstehung des Buddhismus, des Christenthums, des Islam wissen, waren es einzelne Subjekte, welche das neue religiöse Leben zunächst selbst im eignen Ich erlebten, welche das, was sie, allerdings als göttliche Offenbarung, im eignen Herzen erfuhren, Andern mittheilten. Von subjektive Ursprüngen aus sind also diese positiven Religionen erwachsen.

Die Religionsgeschichte zeigt uns eine grosse Anzahl von Religionen, von welchen jede behauptet, die Wahrheit, viele behaupten, die von Gott selbst geoffenbarte Wahrheit zu besitzen. Diese Vielheit und Mannichfaltigkeit der positiven Religionen erklärt sich ungezwungen, wenn die subjektive Religion das Erste, die entsprechende objektive Religion das Zweite, das Secundäre ist. Unbefriedigend dagegen sind alle Hypothesen, welche versuchen, die Thatsache der Vielheit und Mannichfaltigkeit der Religionen mit der Annahme in Einklang zu bringen, Gott habe die objektive Religion äusserlich fertig den Menschen mitgetheilt, mag man nun die jüdisch-christliche Religion allein aus göttlicher Offenbarung, alle andern Religionen aus menschlichem Irrthum erklären, oder mag man alle positiven Religionen auf Eine Urreligion zurückführen, welche im Sündenfall verloren ging, bruchstückweise in den ausserchristlichen Religionen erhalten blieb und im Christenthum zu ursprünglicher Reinheit wieder hergestellt wurde, oder mag man die Unwahrheit der ausserchristlichen Religionen mit der nothwendigen Anpassung Gottes an die menschliche Schwäche entschuldigen.

Suchen wir uns genauer vorzustellen, wie Gott eine objektive Religion, also eine Summe von Sätzen der Erkenntnis und Vorschriften des Handelns äusserlich fertig den Menschen darbieten kann, so erhellt sofort, dass dies nur bei einer stark anthropomorphistischen Vorstellung von Gott denkbar ist. (Daher in früherer Zeit die Behauptung, das Hebräische sei die Sprache der Engel und Gottes. Das einzig Rationelle hat Spinoza, worüber I. 306.)

Ebenso unbegreiflich bleibt uns, wie die Menschen eine derartige äussere Mittheilung annehmen und sich innerlich aneignen könnten.

Wegen dieser Gründe erscheint uns die Annahme wahrscheinlicher, dass bei der ersten Entstehung der Religion überhaupt oder einer neuen positiven Religion das religiöse Leben in den frommen Subjekten das Ursprüngliche war, die Bestimmungen der betreffenden objektiven Religion das Abgeleitete.

Dagegen wird nun sofort der Einwand erhoben: damit sei die Religion ihres göttlichen Charakters entkleidet und zu einer bloss menschlichen Erfindung herabgesetzt. So darf jedoch im Ernste nur sprechen, wer eine göttliche Offenbarung nur in der Form äusserer Mittheilung fertiger Sätze kennt. Wer dagegen auch in dem stillen Weben des Gemüths, im innern Leben des Geistes ein Wirken Gottes anerkennt, der sieht, dass unsere Frage Nichts zu thun hat mit der andern Frage, ob die Religion auf göttlicher Offenbarung beruhe oder nicht.

Wir werden nun später (§ 33) sehen, dass der Fromme in jedem Moment seines persönlichen religiösen Lebens einer Einwirkung, einer Kraft-Mittheilung Gottes inne wird. Wir können es aber nicht billigen, dass der Ausdruck „Offenbarung", welcher hergebrachter Massen für das erste Auftreten des religiösen Lebens oder eines neuen religiösen Lebens gebräuchlich ist, darauf angewandt wird. Auch jenes ist eine Kundmachung Gottes, aber doch nur für den einzelnen Frommen, nicht für die Menschen überhaupt. Auch ist der psychologische Vorgang ein wesentlich andrer; dort liegt Nachbildung vor, hier Neuschöpfung. Wenn ich unter den Einwirkungen der religiösen Gemeinschaft, welcher ich angehöre, dazu komme, auch in meinem eignen Innern religiöses Leben zu erfahren und dabei einer Einwirkung Gottes auf mein Gemüth inne zu werden, so ist das etwas wesentlich Andres, als wenn Gott in dem Geiste eines Menschen, welcher keiner oder nur einer niedern objektiven Religion untersteht, religiöses Leben neu schafft, welches alsdann unter Gottes Beistand auch für Andre Gestalt gewinnt. Um diesen grossen Unterschied nicht zu verwischen, sollte man nicht denselben Ausdruck „Offenbarung" zur Bezeichnung beider Vorgänge verwenden, sondern ihn dem Sprachgebrauch gemäss nur da benutzen, wo es um Schöpfung eines innerhalb des menschlichen Geschlechtes neuen religiösen Lebens sich handelt.

Keine religiöse Neuschöpfung kommt ohne göttliche Offenbarung zu Stande. Daher müssen wir in allen positiven Religionen, und nicht bloss in der jüdisch-christlichen, die Wirkung göttlicher Offenbarung anerkennen.

II. Die psychologische Untersuchung.

A. Beschreibung der subjektiven Religion.

22. Die subjektive Religion oder das religiöse Leben des einzelnen Frommen gehört ohne Frage der Sphäre des geistigen Lebens an. Bestimmte Vorgänge des geistigen Lebens werden als „religiöse“ mit einander zusammengefasst und von andern unterschieden.

Deshalb führt vor allem die Beobachtung des eignen geistigen Lebens zur genaueren Erkenntnis der subjektiven Religion. Daneben tritt das Verständnis der positiven Religionen in der Religionsgeschichte.

Ohne auf genauere Bestimmungen hier schon einzugehen, ist soviel sofort klar: in der Religion weiss der Mensch nie von sich allein, sondern immer schliesst er mit sich seine engere oder weitere Welt zusammen und stellt sich und seiner Welt göttliche Wesen gegenüber. Diese Wesen ragen an Macht hervor und sind dem Menschen im Allgemeinen wohlgesinnt. Ihr Wohl- oder Uebelwollen hängt von dem Verhalten des Menschen ab und äussert sich in Wirkungen, welche des Menschen Wohl beeinflussen.

Um die subjektive Religion als Gruppe eigenartiger Erscheinungen des geistigen Lebens genauer zu bestimmen, müssen wir ihr Verhältnis zu den von der Psychologie aufgezeigten Elementen alles geistigen Lebens ins Auge fassen.

23. Die Psychologie lehrt uns, dass alle Vorgänge unseres geistigen Lebens auf drei elementare Functionen zurückgehen, welche selbst nicht wieder auf einander oder alle auf eine andre Thätigkeit des Geistes zurückgeführt werden können, dagegen durch mannichfaltiges Ineinandergreifen alle noch so complicirten Erscheinungen bilden. Diese einfachen Grundthätigkeiten unseres Geistes sind nach altem Sprachgebrauch Fühlen, Denken und Wollen.

Ihre Eigenart ergiebt sich am einfachsten aus folgender Betrachtung. Wie überhaupt nur das Besondere, der Unterschied, die Veränderung ins Bewusstsein tritt (wir würden z. B. keine Farbe wahrnehmen, wenn Alles gleichmässig weiss, grün oder roth

wäre), so giebt es auch ein bewusstes geistiges Leben nur, weil dasselbe ein wechselvolles, unterschiedenes ist. Das ist es nicht aus sich allein (keine Kraft und kein Wesen, für sich allein wirkend, würde eine andre als eine sich stets gleichbleibende Wirkung haben), sondern nur, weil der Geist oder das Ich in seinem Wirken stets zusammentrifft mit den Wirkungen andrer Wesen, welche wir unter der Bezeichnung Nicht-Ich zusammenfassen können. Also haben sämmtliche Erscheinungen unseres geistigen Lebens oder sämmtliche geistige Thätigkeiten ihren Grund in dem Aufeinanderwirken des Ich und des Nicht-Ich.

Jedes Zusammentreffen des Ich mit irgend etwas aus dem grossen Gebiet des Nicht-Ich hat eine Veränderung in dem Wirken und damit im Zustand des Ich zur Folge. Jede Veränderung des Zustandes des Ich ist entweder eine Steigerung oder eine Herabminderung seines Lebens, seines Wohles. Darauf reagirt das Ich in Handlungen, welche den Zweck haben, jede Steigerung des eigenen Lebens festzuhalten, jede Herabminderung desselben zu beseitigen. Auf diese Elemente gehen alle unsre Handlungen, auch die complicirtesten zurück. In manchen Fällen vollziehen sich diese Handlungen, ohne dass die zu Grunde liegende Veränderung im Zustande des Ich zum Bewusstsein kommt — die sogenannten Reflexbewegungen, Handlungen in Leidenschaft u. s. w. Wo dagegen die Handlungen überlegt, d. h. mit Bewusstsein vorbereitet werden, da erhalten wir diejenigen geistigen Thätigkeiten, welche der Sphäre des Wollens angehören. In andern Fällen ist das Bewusstsein Selbstzweck, das Ich wird seines Zustandes und der Ursache desselben bewusst, reflektirt sie gleichsam in sich und macht sie dadurch zu seinem bleibenden geistigen Eigenthum. Bei dieser Thätigkeit kann die Aufmerksamkeit vorwiegend oder ausschliesslich auf den Zustand des Ich, auf die eingetretene Hebung oder Bedrückung des Lebens gerichtet sein — das zuständliche Bewusstsein oder das Fühlen von Lust und Unlust; und wiederum kann die Aufmerksamkeit sich vorwiegend oder ausschliesslich dem Gegenstande zuwenden, welcher jene Veränderung im Ich hervorgerufen hat — das gegenständliche Bewusstsein oder das Erkennen.

Daraus ergiebt sich, einmal, dass es ein Viertes neben Fühlen, Wissen (hier natürlich im Sinne von Erkennen genommen und nicht als besondere Art des Erkennens; vergl. S. 43) und Wollen nicht giebt, ferner, dass es nicht möglich ist, jene drei elementaren Thätigkeiten des Geistes auf einander oder alle auf eine andre zurückzuführen.

24. Aus dem eben aus der Psychologie Entlehnten folgt sofort, dass alle Versuche abzuweisen sind, das Wesen der Religion durch die Annahme eines besondern religiösen Organs zu erklären.

Nimmt man wirklich ein besonderes religiöses Organ an, das nicht bei näherer Betrachtung dem Gebiete des Fühlens, Erkennens oder Wollens angehört (wie das „Gottesbewusstsein“ dem Erkennen, das „Gewissen“ dem Wollen), so muss entgegengehalten

werden, dass es ein Viertes ausser und neben jenen drei Grundthätigkeiten nicht gibt. Ist es aber aus ihnen zusammengesetzt, so kann es nur durch Zurückführung auf jene Elemente genauer erklärt werden.

Dazu kommt noch, dass die Annahme eines besondern religiösen Organs für das psychologische Verständnis der Religion Nichts austrägt. Denn dies Organ wird nicht durch Beobachtung unsres geistigen Lebens aufgezeigt, sondern pflegt auf Grund dessen, was es für die Erklärung der Religion leisten soll, construirt zu werden.

Es muss vielmehr untersucht werden, welches Verhältnis die Religion als eigenartige Erscheinung unsres geistigen Lebens zu den oben aufgezeigten elementaren Thätigkeiten unseres Geistes einnimmt.

25. Die Religion ist nicht bloss Sache des Wissens, wie der Intellektualismus behauptet; doch ist ein Moment des Wissens, genauer: des gegenständlichen Bewusstseins (vergl. S. 43), untrennbar mit ihr gegeben.

Allerdings gehört ein gegenständliches Bewusstsein nothwendig zur Religion. Das beweist schon die positive Religion, welche völlig verstümmelt würde, wollte man die ganze Religionslehre ausstreichen, wie auch keine religiöse Gemeinschaft den als ihr Glied anerkennen kann, der ihre Lehren leugnet oder gar bekämpft. Und für das religiöse Leben des frommen Subjekts ist es unerlässlich, dass es weiss um ein anderes, höheres, göttliches Wesen und dessen Beziehung zu sich.

Dennoch geht die Religion nicht auf in diesem Erkennen. Schon die positive Religion enthält neben der Lehre noch andre, nicht weniger wichtige Bestandtheile und fordert auch deren Beachtung von ihren Bekennern. Das fromme Subjekt aber empfindet die Anerkennung göttlicher Wesen nur als, wenn auch unentbehrliche, Voraussetzung für andre, weit wichtigere und wesentlichere religiöse Erfahrungen. Ja, bei sorgfältiger Selbstbetrachtung wird der Fromme sich sogar dessen bewusst, dass nicht das interesselose Forschen nach Erkenntnis, sondern die sehr interessirte Sorge um das Wohl der eignen Person ihn zu jener Anerkennung bewegt. Ebensowenig, wie Umfang und Klarheit des Wissens, selbst des Wissens um Gott, ein Massstab ist für Ausdehnung und Innigkeit des religiösen Lebens, ebensowenig liegt in dem menschlichen Trieb nach Erkenntnis die Wurzel der Religion.

26. Die Religion ist nicht bloss Sache des Wollens, wie Ritualismus und Moralismus behaupten; doch ist in ihr ein Antrieb zum Handeln stets mit gegeben.

Ohne Frage gehört ein Moment des Wollens nothwendig mit zur Religion. Jede positive Religion enthält Vorschriften für bestimmte Handlungen und macht die Beobachtung derselben ihren Bekennern zur Pflicht. Jeder Fromme wünscht und erstrebt gewisse Güter, welche für sein persönliches Wohlergehen bedeutungs-

voll sind, welche aber nur höhere, göttliche Wesen ihm verleihen können. Theils der Wunsch, diese Güter zu erhalten, theils das Bedürfnis, dem innerlich Erfahrenen auch äusserlich Ausdruck zu geben, treiben ihn zu gewissen Handlungen.

Ebenso gewiss aber ist, dass die Religion nicht aufgeht in diesem Handeln, weder in dem gottesdienstlichen, noch in dem moralischen. Schon die positiven Religionen zeigen einen reicheren Inhalt. Auch das sei beachtet, dass einige Religionen nur gottesdienstliche Handlungen vorschreiben, keine sittlichen, andre wieder den gottesdienstlichen Handlungen als blossen Handlungen allen Werth absprechen. Sehen wir auf das Subjekt, so wird doch für das religiöse Handeln gelten, was anerkanntermassen von allem sonstigen Handeln gilt, dass es Nichts ist ohne die zugehörige Gesinnung. Ja, das religiöse Handeln, da es im Hinblick auf göttliche Wesen und zum Zweck der Erlangung gewisser Güter geschieht, kann Nichts sein ohne die zugehörige Vorstellung von diesen.

27. Die Religion ist nicht bloss Sache des Gefühls, wie der Mysticismus behauptet; doch ist ein Moment des Gefühls oder des zuständlichen Bewusstseins nothwendig mit ihr gegeben.

Gewiss ist Religion nie ohne eine gewisse Bestimmtheit des Gefühls. In der positiven Religion tritt dies weniger stark hervor, doch weiss auch sie von Gütern, welche ihren gläubigen Bekennern zu Theil werden, und in jeder religiösen Gemeinschaft herrschen gewisse Stimmungen, welchen der Einzelne sich nicht entziehen kann. Für das fromme Subjekt dagegen tritt die Bestimmtheit des zuständlichen Bewusstseins so sehr in den Vordergrund, dass sie gar leicht als das allein Wesentliche kann betrachtet werden. Steigerung des persönlichen Wohlergehens, Beseitigung der Nöthe und Unlust-Empfindungen, welche den Menschen in seiner Welt umgeben, indem er bei höheren, göttlichen Wesen Schutz, Gemeinschaft und Erhebung findet — das ist in allen Religionen, wenn auch im Einzelnen sehr verschiedenartig, was der Fromme als religiöses Gut ersehnt und erfährt.

Dennoch erschöpfen auch diese Gefühlszustände nicht das Wesen der Religion und ihren ganzen Umfang. Die positiven Religionen würden den grössten Theil ihres Inhalts einbüssen, wollten wir sie auf die religiösen Güter und Stimmungen beschränken. Auch der Fromme ist sich bei einiger Selbstbeobachtung bewusst, dass er diese Förderung seines Wohles nur erfährt als die Gabe seines Gottes, und dass bestimmte Handlungen als Bedingung oder als Aeusserung dieser Erfahrung nothwendig zu ihr gehören.

28. Es ergibt sich also aus dem Bisherigen das Resultat, dass die subjektive Religion keine einfache Erscheinung unseres geistigen Lebens ist, welche nur an Einer der bekannten Grundthätigkeiten unsres Geistes Theil hat. Sie ist vielmehr eine zusammengesetzte Erscheinung unsres geistigen Lebens und kommt nur zu Stande

durch ein Ineinandergreifen jener drei elementaren Thätigkeiten des Geistes.

Die psychologische Untersuchung muss daher noch einen Schritt weitergehen und sich bemühen, eben dieses Ineinandergreifen darzulegen. Sie muss versuchen, zu erklären, welche jener elementaren Thätigkeiten zuerst erregt wird und in welcher Weise, wie darauf die eine und die andere hinzutritt, und wie aus diesem Ineinanderwirken das Ganze des religiösen Vorganges sich entfaltet. Dabei wird unterschieden werden müssen zwischen dem Entstehen der subjektiven Religion unter dem Einfluss einer bereits bestehenden und in der Gemeinschaft herrschenden positiven Religion und dem ersten Eintreten religiösen Lebens im frommen Subjekt ohne solche Vorbereitung.

Für jenen Fall, wenn durch die Einwirkungen einer positiven Religion in einer religiösen Gemeinschaft das religiöse Leben des einzelnen Subjekts geweckt wird, dürfte es unmöglich sein, eine allgemein gültige Regel über die Entfaltung der subjektiven Religion aufzustellen. Vielmehr wird es vor Allem von der Individualität des Einzelnen, zum Theil auch von den äusseren Umständen seiner Lebensführung abhängen, ob ihm zuerst der Sinn aufgeht für die Wahrheit der religiösen Lehre, oder ob zuerst der Wille erregt wird durch die religiösen Forderungen, oder ob zuerst das Herz ergriffen wird von den religiösen Stimmungen der Gemeinschaft oder von der Herrlichkeit der Güter, welche die Religion ihren Gläubigen in Aussicht stellt. Alle diese Anknüpfungen werden thatsächlich vorkommen, aber wahrhaft fromm nennen wir das Subjekt erst dann, wenn nicht bloss die zuerst ergriffene Sphäre, sondern das ganze Ich nach allen Seiten seines geistigen Lebens davon erfüllt ist.

Wo dagegen das religiöse Leben des Subjekts neu hervortritt, da dürfte es eher möglich sein, ein allgemeines Gesetz aufzustellen, nach welchem es sich entwickelt. Und zwar wird zunächst zu vermuthen sein, dass der religiöse Vorgang sich nach denselben psychologischen Gesetzen entwickelt, wie alle verwickelteren Vorgänge unsres geistigen Lebens. Ist das der Fall, so bildet eine Erregung des Gefühls den Ausgang, folgt darauf ein bestimmtes gegenständliches Bewusstsein und ein bestimmtes Handeln, und bildet ein reicherer und dauernderer Gemüthszustand den Abschluss des ganzen religiösen Processes. Gehen wir diesem Gedanken noch etwas weiter nach.

B. Versuch einer psychologischen Entwicklung der Religion.

29. Das religiöse Gefühl. Den Ausgangspunkt der subjektiven Religion bildet eine Erregung des Gefühls oder des zuständlichen Bewusstseins. Erinnern wir uns, diesen Gedanken genauer auszuführen, zunächst kurz der Aufstellungen Schleiermachers.

In drei auf einander folgenden Stufen entwickelt sich das unmittelbare Selbstbewusstsein als thierartig verworrenes, als sinnliches und als frommes. Das thierartig verworrene Selbstbewusstsein lässt Ich und Nicht-Ich, sowie die verschiedenen Zustände des Ich noch nicht klar auseinandertreten; das sinnliche Selbstbewusstsein erfasst ebenfalls das Ich, wie es berührt und in seinen wechselnden Zuständen bestimmt wird von den vielen einzelnen endlichen Dingen der Welt, unterscheidet aber klar das Ich und das Nicht-Ich, sowie die verschiedenen Erregungen des Ich; das fromme Selbstbewusstsein dagegen weiss das Ich in Beziehung zu Gott, seine Zustände und Erregungen hervorgerufen durch die Einwirkung Gottes. Das thierartig verworrene Selbstbewusstsein herrscht während der ersten Lebensjahre, später beschränkt es sich auf die kurzen, nicht weiter in Betracht kommenden Uebergänge vom Schlafen zum Wachen und umgekehrt; das sinnliche Selbstbewusstsein erfüllt, abgesehen von den ersten Jahren der Kindheit, alle Zeiten unsres wachen Lebens und hört, abgesehen von der Unterbrechung durch Schlaf und von krankhaften Zuständen, wie Wahnsinn u. dergl., niemals auf; das fromme Selbstbewusstsein tritt niemals für sich allein auf, oder erfüllt niemals für sich allein einen Moment unsres Bewusstseins, sondern vollzieht sich immer nur in Verbindung mit einer niedern Stufe des Selbstbewusstseins. Mit dem thierartig verworrenen Selbstbewusstsein verknüpft das fromme Gefühl sich niemals, ist vielmehr, so lange jenes vorherrscht, am Eintritt gehindert. Das fromme Selbstbewusstsein tritt immer nur ein in Verbindung mit einem Moment des sinnlichen Selbstbewusstseins. Wünschenswerth ist, dass kein Moment des sinnlichen Selbstbewusstseins ohne hinzutretendes frommes Selbstbewusstsein sei, dass also dieses ebenso ohne Unterbrechung unser ganzes Leben ausfülle, wie jenes. Dies ist auch möglich, da kein Inhalt des sinnlichen Selbstbewusstseins das Hinzutreten des frommen Selbstbewusstseins unmöglich macht. (Gelegentlich deutet Schleiermacher an, dass der Inhalt des sinnlichen Selbstbewusstseins für das Eintreten des frommen Selbstbewusstseins nicht gleichgültig, sondern ihm mehr oder weniger förderlich ist, doch wird dieser wichtige Gedanke nirgends weiter ausgeführt.) Inhaltlich unterscheiden sich sinnliches und frommes Selbstbewusstsein in folgender Weise. Im sinnlichen Selbstbewusstsein weiss sich der Mensch in Beziehung zu den vielen endlichen Dingen, und erfährt dieses Aufeinanderwirken als ein Gefühl theilweiser Abhängigkeit und theilweiser Freiheit, indem jeder Wirkung, welche das Ich, abhängig, von aussen her erfährt, eine Gegenwirkung zur Seite geht, welche es, frei, nach aussen hin ausübt. Im frommen Selbstbewusstsein weiss sich der Mensch in Beziehung zu Gott und erfährt dessen Einwirkung als das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, indem nicht bloss jede Gegenwirkung des Ich auf Gott wegfällt, sondern ebensowohl die in uns wirkende Kraft, deren wir im theilweisen Freiheitsgefühl inne werden, als

die auf uns wirkende Kraft, welche wir im theilweisen Abhängigkeitsgefühl erfahren, von uns auf Gott als ihren letzten Grund und Ausgangspunkt zurückgeführt wird.

Diese Ausführungen Schleiermachers können wir grösstentheils uns aneignen, anderntheils dienen sie als dankenswerthe Anknüpfungspunkte für weitere Untersuchungen.

Sehen wir ab von dem unentwickelten geistigen Leben in den Jahren der Kindheit und von den ganz oder halb bewusstlosen Zeiten des späteren Lebens, so stellen auch wir die Forderung auf, dass die Religion das ganze Leben des Menschen erfülle, dass sie nicht bloss Sache besonderer Weihe-, Erholungs- oder Mussestunden sei, etwa an Sonn- und Feiertagen abgemacht werde, sondern dass sie alles Thun und Treiben, das ganze öffentliche und private Leben, alle Arbeit der Woche, wie alle Ruhe und Erholung der Feiertage, alles Denken, Reden und Handeln begleite nicht bloss, sondern durchgeistige, trage und bestimme. Abgesehen von den aussergewöhnlichen Zuständen der Vision, Ekstase u. s. w., welche als aussergewöhnliche zunächst ausser Betracht bleiben können, findet sich das religiöse Gefühl stets in Verbindung mit irgend einem Moment des sinnlichen Selbstbewusstseins. Und das Eigenthümliche desselben besteht darin, dass wir alle Erregungen, deren wir im Zusammensein mit den endlichen Dingen der uns umgebenden Welt inne werden, auf „Gott“ zurückführen.

Ist dies der Fall, so wird es nöthig sein, zunächst uns einen Ueberblick zu verschaffen über den verschiedenartigen Inhalt des sinnlichen Selbstbewusstseins, um zu sehen, in welcher Weise mit demselben das religiöse Gefühl sich verknüpft. Beibehalten können wir die Unterscheidung von Freiheits- und Abhängigkeitsgefühlen, denn es ist ganz richtig beobachtet, dass bei jeder Berührung des Ich mit dem Nicht-Ich entweder die Wirkung des Ich oder diejenige des Nicht-Ich überwiegt, also das Ich sich überwiegend entweder thätig oder leidend findet. Jedes Gefühl ist entweder angenehm oder unangenehm, entweder Lust oder Unlust, denn es ist das Innewerden entweder einer Steigerung oder einer Hemmung des persönlichen Lebens. Fragen wir nach dem Verhältnis beider Unterscheidungen, so liegen allerdings die Freiheitsgefühle mehr auf Seite der Lust, die Abhängigkeitsgefühle mehr auf Seite der Unlust, denn die Selbstthätigkeit steht der Steigerung, alles Erleiden der Herabdrückung des persönlichen Lebens näher. Dennoch fallen beide Classen nicht einfach zusammen, sondern in der Sphäre der Freiheit wie in derjenigen der Abhängigkeit gibt es sowol Lust- als Unlust-Gefühle. Im Gebiete der Abhängigkeit hängt die Unterscheidung von Lust und Unlust unmittelbar am Erfolg der erfahrenen Einwirkung, ob sie das persönliche Leben des Ich fördert oder schädigt. (Das gilt auch von den Einwirkungen ästhetischer Art.) Im Gebiete der Freiheit hängt die Unterscheidung von Lust und Unlust an der Vergleichung der wirklich vollbrachten Wirkung mit der vorangehenden Vorstellung. Erreicht die That die Vorstellung (sei

es nach der Richtung, sei es nach der Grösse des Kraft-Aufwandes), so tritt Lust ein, bleibt sie hinter ihr zurück, Unlust.

Von grösster Bedeutung ist, dass das persönliche Lebensgefühl, welches eine Steigerung oder eine Herabminderung erfahren kann, in verschiedenen Sphären sich geltend macht. Der allseitig gereifte Mensch unterscheidet an sich das sinnlich-leibliche, das geistige und das sittliche Leben. Ihr gegenseitiges Verhältnis ist derart, dass eine Förderung des Lebensgefühls der einen Sphäre eine Herabminderung des Lebensgefühls der anderen Sphäre ist, und umgekehrt. Deshalb ist von Bedeutung, welchen Werth der Mensch den verschiedenen Sphären beilegt, ob er, wie das Christenthum uns lehrt, der sittlichen, oder ob er der geistigen oder vielleicht gar der sinnlichen Sphäre die höchste Stelle anweist. In der Entwicklung des Einzelnen wie des Geschlechtes treten diese Sphären erst nach einander hervor. Der Mensch, sowohl der Einzelne wie das Geschlecht, ist zunächst nur leibliches, erst später auch geistiges und noch später auch sittliches Wesen. Von diesen drei Lebenskreisen gehört der sinnliche überwiegend dem Gebiete der Abhängigkeit an, der geistige und der sittliche überwiegend dem Gebiete der Freiheit, doch nicht so sehr, dass beide Theilungen sich decken, sondern in jedem der drei Lebenskreise, im sinnlichen, geistigen und sittlichen, findet der Mensch ein Gebiet der Freiheit und der Abhängigkeit und in jedem derselben bewegen ihn Gefühle der Lust und der Unlust.

Alle diese Gefühle, welche den Umfang des sog. sinnlichen Selbstbewusstseins erschöpfen dürften, müssen sich also auf Gott zurückführen lassen und dadurch religiöse Gefühle werden oder dem an sich gleichmässigen religiösen Gefühl bestimmte Unterschiede geben. Sehen wir genauer zu. Die Gefühle der Lust, sei es im Gebiete der Freiheit, sei es im Gebiete der Abhängigkeit, in der sinnlichen, wie in der geistigen und der sittlichen Lebenssphäre werden alle ohne Weiteres direkt auf Gott zurückgeführt, als auf den letzten Grund der erfahrenen Förderung des persönlichen Lebens. Wie verschiedenartig sie auch sein mögen im Einzelnen, gemeinsam ist allen der Charakter der F r e u d e, näher der D a n k b a r k e i t, wegen der von Gott erfahrenen Lebensförderung. Betreffs der Gefühle der Unlust, sei es in der sinnlichen oder in der geistigen oder in der sittlichen Lebenssphäre, trägt der Mensch öfter Bedenken, diejenigen, welche ins Gebiet der Freiheit fallen, direkt aus einer Wirkung Gottes herzuleiten, sondern bleibt wohl dabei stehen, sie aus der eignen Unvollkommenheit zu erklären und sich selbst dafür verantwortlich zu machen. Doch kommt auch das Gegentheil vor. (Gott lähmt die Kraft, Gott bethört den Geist, Gott verstockt das Herz.) Dagegen die Gefühle der Unlust, welche dem Gebiete der Abhängigkeit angehören, und zwar in jeder der drei Sphären des Lebens, werden ohne Weiteres auf Gott als letzten Grund zurückgeführt. Wie verschiedenartig dieselben auch im Einzelnen sein

mögen, gemeinsam ist ihnen allen der Charakter der Trauer, näher der Furcht.

Welche Bedeutung haben nun diese Gefühle für das religiöse Leben? Setzen wir einmal den Fall, es fänden sich nur Gefühle der Dankbarkeit, oder der Mensch empfinge nur Wohlthaten von Gott, so würde er vielleicht in Lob und Preis seiner dankbaren Freude Ausdruck geben, aber er würde die Gaben Gottes doch hinnehmen als etwas Natürliches, etwas Selbstverständliches, als etwas, das sich so gehört und nicht anders sein kann. Setzen wir einmal den Fall, es fänden sich nur Gefühle der Furcht, oder der Mensch empfinge nur Uebel von Gott, so würde er vielleicht versuchen, durch eigne Arbeit sich vor diesen unangenehmen Einflüssen zu schützen, aber er würde die Schickungen Gottes doch hinnehmen als etwas Natürliches, etwas Selbstverständliches, als etwas, das nicht anders sein kann und deshalb ertragen werden muss. Dagegen der Umstand, dass Gefühle der Dankbarkeit und der Furcht mit einander wechseln, oder dass der Mensch von demselben Gott bald Wohlthaten, bald Uebel empfängt, dieser Umstand bringt ihm zum Bewusstsein, dass er nicht einer unabänderlichen Nothwendigkeit, sondern einem fühlenden Wesen gegenübersteht, dass die Wirkungen, welche er von Gott erfährt, (philosophisch zu reden) nicht von dessen Wesen, sondern von dessen Willen bestimmt werden, dass das Verhältnis seines Gottes zu ihm nicht ein unveränderlich, ewig sich gleichbleibendes ist, sondern bedingt und bestimmt wird dadurch, in welches Verhältnis zu seinem Gott er sich selbst setzt. In diesem Bewusstsein erst liegt der Antrieb für den Menschen, das Wesen und den Willen Gottes genauer zu erforschen, um zu wissen, was er thun muss, um Gott sich freundlich und günstig zu stimmen. In diesem Wechsel und Gegensatz der Gefühle der Dankbarkeit und der Furcht liegt also der subjektive Stachel zur immer reicheren Entfaltung des religiösen Lebens im religiösen Erkennen und im religiösen Handeln.

30. Das religiöse Erkennen. Das Erkennen ist Sache des gegenständlichen Bewusstseins. Das gegenständliche Bewusstsein hat mit dem zuständlichen Bewusstsein gemein, Bewusstsein zu sein. Bewusstsein ist eine psychologische Grundthatsache, welche nicht weiter erklärt werden kann und selbst einer genaueren Beschreibung nicht bedarf. Beide Arten des Bewusstseins unterscheiden sich durch das Objekt, welches in ihnen dem Ich bewusst wird. Im zuständlichen Bewusstsein ist es das Ich selbst mit seinen wechselnden Zuständen, im gegenständlichen Bewusstsein ist es der Gegenstand, das Objekt, das Nicht-Ich. In beiden Fällen aber kommt das Bewusstsein zu Stande nur auf Grund und in Folge einer irgend wie beschaffenen Einwirkung des Nicht-Ich auf das Ich. Diese Einwirkungen sind entweder Förderungen oder Herabminderungen unsres Lebensgefühls, unsres persönlichen Wohlbefindens (auch dies ist eine nicht weiter zu er-

klärende psychologische Grundthatsache), oder sie sind Anreizungen unsres Erkenntnisstrebens. Jene nennt die Psychologie Gefühle, diese nennt sie Empfindungen. Das zuständliche Bewusstsein ist das Innewerden der Gefühle. Das gegenständliche Bewusstsein, soweit es Erkennen ist, ist Vorstellen des Gegenstandes auf Grund der Empfindungen. Gewöhnlich betrachtet man nun das gegenständliche Bewusstsein als völlig ausgefüllt durch das Erkennen. Wir werden jedoch sehen, dass diese Auffassung unrichtig ist, dass wir vielmehr zwei Arten des gegenständlichen Bewusstseins unterscheiden müssen, von welchen das Erkennen nur eine ist.

Betrachten wir nämlich das Verhältnis der Gefühle und der Empfindungen etwas genauer, so erhellt, dass die Einwirkungen, welche das Nicht-Ich auf das Ich ausübt, nicht reinlich auseinanderfallen in zwei Classen, eine Classe der Gefühle und eine Classe der Empfindungen, welche nun Nichts weiter mit einander zu thun haben. Im Gegentheil, es zeigt sich, dass ursprünglich jede Erregung des Ich durch das Nicht-Ich beides zusammen ist, Gefühl und Empfindung, wenn auch — aus Gründen, welche sich vielleicht nicht immer nachweisen lassen — in diesem Falle das Gefühl, in jenem die Empfindung fast ausschliesslich hervortritt. Hat nun das gegenständliche Bewusstsein offenbar keine andre Aufgabe, als uns auf Grund der erfahrenen Erregung des Ich eine Vorstellung desjenigen Gegenstandes zu vermitteln, welcher diese Erregung hervorgerufen hat, so hat es seine Aufgabe erst dann ganz gelöst, wenn es den Gegenstand als Grund der ganzen Einwirkung auf das Ich begreift. Oder wenn das Erkennen den Gegenstand nur vorstellt und begreift, sofern er die Ursache der erregten Empfindung ist, so muss demselben eine andre Art des gegenständlichen Bewusstseins ergänzend zur Seite treten, welche den Gegenstand vorstellt und auffasst, sofern er die Ursache des erregten Gefühles ist.

Dieser Einsicht hat sich die Psychologie auch bisher nicht ganz entziehen können. Sie macht sich geltend in der Unterscheidung der „Phantasie“ als eines eigenen Vorstellungsvermögens (um dieser hergebrachten Terminologie mich zu bedienen), neben Wahrnehmungsvermögen und Verstand, welche dem Streben nach Erkenntnis dienen. Aber der Begriff der „Phantasie“ ist im Sprachgebrauch so wenig bestimmt, dagegen ihre Beziehung zur Dichtung so allgemein anerkannt, dass es gefährlich scheinen könnte, sie in die wissenschaftliche Untersuchung einzuführen. Halten wir jedoch streng fest an Lotze's Definition (Grundzüge der Aesthetik [Leipzig. 1884] § 17: „Mit dem Namen der „Phantasie“ bezeichnen wir im Gegensatz zu der gemeinen Einbildungskraft, die nur einen mannichfachen Thatbestand von Merkmalen, Formen, Verhältnissen u. s. w. zur Anschauung bringt, die höhere Fähigkeit, welche in diesen Thatbeständen zugleich den Werth mitfühlt, den sie für die geniessende Seele besitzen“), so haben wir an der Phantasie das Vermögen für diese Art des gegen-

ständlichen Bewusstseins, welche den Gegenstand vorstellt und auffasst, insofern er der Grund des im Ich erregten Gefühls ist. Dann lässt uns die wissenschaftliche Terminologie freilich im Stich, indem es keinen Ausdruck gibt, welcher durch den Sprachgebrauch zur Bezeichnung dieser Art des gegenständlichen Bewusstseins ausgeprägt wäre. Wir greifen deshalb zu dem Auskunftsmittel, beide als Erkennen zu bezeichnen und sie durch Beifügung der Adjektiva: objektiv und subjektiv von einander zu unterscheiden. Also: das gegenständliche Bewusstsein oder das Erkennen stellt den Gegenstand (oder das Nicht-Ich) vor und begreift ihn auf Grund der durch ihn im Ich hervorgerufenen Erregung. Diese Erregung des Ich ist ein Zusammen von Gefühl und Empfindung. Das objektive Erkennen (was nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch und diesem entsprechend im Anfang des Paragraphen auch von uns schlechtweg Erkennen genannt wird) stellt den Gegenstand vor auf Grund der erregten Empfindung; das subjektive Erkennen stellt denselben Gegenstand vor auf Grund des erregten Gefühls.

Die Gesetze des objektiven Erkennens sind in den Disciplinen der Erkenntnistheorie und der Logik längst wissenschaftlich untersucht und zum grössten Theil in allgemein anerkannter Weise festgestellt. Betreffs des subjektiven Erkennens gilt dagegen vielfach noch die Meinung, es vollziehe sich nicht in gleichmässiger, allgemein gültiger Weise. Für diese Ansicht spricht, dass das Gefühl seinem Wesen nach Sache des einzelnen Subjektes ist. Gründlich widerlegt kann diese — unsres Erachtens falsche — Ansicht nur werden durch Aufzeigung der Gesetze, nach welchen die subjektive Erkenntnis sich thatsächlich vollzieht. Einen nach unserm Dafürhalten verheissungsvollen Anfang dazu enthält die Schrift von Albrecht Krause: „Die Gesetze des menschlichen Herzens oder die Logik des Gefühls“ (Lahr. Schauenburg, 1876). (Vergl. auch von demselben Verfasser die kleine Broschüre: „Zur Widerlegung des Satzes: Ueber den Geschmack lässt sich nicht streiten.“ Ebenda 1882.) Leider sind die dort gegebenen Grundlagen bisher weder vom Verfasser noch von einem Andern weiter ausgebaut und auf die einzelnen Gebiete der subjektiven Erkenntnis angewandt. Bei diesem Stande der Forschung können auch unsre folgenden Untersuchungen denjenigen Grad von Bestimmtheit nicht erhalten, welchen wir selbst ihnen wünschen.

Da subjektive und objektive Erkenntnis einen so verschiedenen Anlass und Ausgangspunkt haben, kann es uns nicht wundern, wenn auch die Aussagen, welche sie machen, verschieden lauten. Beide Arten von Aussagen einfach neben einander stehen zu lassen, wie sie lauten, ist für den strenger denkenden Menschen unmöglich, weil es ein und dasselbe Objekt ist, in Bezug auf welches beide gemacht werden. Für ihn ergibt sich deshalb die Nöthigung, beide Reihen von Aussagen mit einander auszugleichen. Solange die Aussagen der objektiven Erkenntnis eine ausreichende Er-

klärung enthalten oder mindestens freilassen für diejenigen Gefühlsthatsachen, welche die Aussagen der subjektiven Erkenntnis hervorrufen, nimmt diese sie ohne Widerspruch auf und formt ihre eigenen Aussagen mit Rücksicht auf sie um. Unerträglich dagegen ist es für das einheitliche Subjekt, ein Objekt in der objektiven Erkenntnis so vorzustellen und zu begreifen, dass unerklärlich wird, wie es auf mein Gefühl in derjenigen Weise wirken kann, wie die eigene Erfahrung mich lehrt. Wird diese Forderung erhoben, und erweisen sich alle Versuche, auf Seite der objektiven oder auf Seite der subjektiven Erkenntnis einen Fehler nachzuweisen, als vergeblich, so sieht sich das Subjekt vor die Alternative gestellt, entweder die Aussagen der objektiven Erkenntnis festzuhalten und die der subjektiven Erkenntnis zu Grunde liegenden Gefühle für Täuschung zu erklären, oder diese Gefühle als unleugbare Thatsache anzuerkennen und die objektive Erkenntnis für fehlerhaft zu halten, auch wenn der Fehler nicht nachgewiesen werden kann. Eine das Subjekt wirklich befriedigende Erkenntnis kommt in keinem dieser Fälle zu Stande.

Wenden wir uns nach diesen mehr allgemeinen Erörterungen dem Gegenstand unsrer speziellen Untersuchung zu, dem religiösen Erkennen.

Es ist eine Art des subjektiven Erkennens. Es ist subjektives Erkennen, weil es Erkennen, gegenständliches Bewusstsein, Vorstellen und Begreifen eines Gegenstandes, eines Nicht-Ich ist auf Grund des im Ich erregten Gefühls. Es ist nur eine besondere Art des subjektiven Erkennens neben anderen, weil es neben dem religiösen Gefühl noch andre Arten des Gefühls gibt, wie sinnliche, sittliche, ästhetische Gefühle u. dergl., und auf Grund eines jeden Gefühls ein gegenständliches Bewusstsein oder Erkennen zu Stande kommen kann.

Gegenstand des religiösen Erkennens ist direkt derjenige Gegenstand oder dasjenige Nicht-Ich, auf welches die religiösen Gefühle als auf ihren Ursprung zurückgeführt werden, oder Gott. „Gott“ bedeutet zunächst nichts Andres als „das Woher des religiösen Gefühls“, wie verschieden dann auch die weiteren Bestimmungen lauten mögen, vom rohen Fetisch des Götzendieners bis zum reinen Geist des Christen. Erst indirekt richtet sich das religiöse Erkennen auf das Ich und auf die Welt, auf das Ich, insofern es zu Gott in einem bestimmten Verhältnis gedacht und in eine bestimmte Beziehung gesetzt wird, auf die Welt, insofern ihre Beziehungen zum Ich durch dessen Beziehung zu Gott bestimmt gedacht werden.

Die Gotteserkenntnis. „Gott“ ist der Gegenstand (oder das Nicht-Ich), auf welchen die religiösen Gefühle als auf ihren Erreger zurückgeführt werden. Er muss also die Kraft besitzen, diejenigen Ereignisse, welche diese Gefühle herbeiführen, zu bewirken. Ihm kommt Macht, eine dem Menschen überlegene

Macht zu. Da die religiösen Gefühle allen Sphären des menschlichen Lebens angehören (für den zur Reife erwachsenen Menschen neben einander, für die Zeit der Entwicklung des Einzelnen wie des Geschlechtes nach einander), so kommt diese Ueberlegenheit Gott zu für die sinnlichen, für die geistigen und für die sittlichen Kräfte. Da die religiösen Gefühle Theil haben an dem Gegensatz der Lust und Unlust, so wird Gott bald als dem Menschen freundlich, bald als ihm unfreundlich vorgestellt, daher, zumal wo es derselbe Gott ist, welcher sich abwechselnd freundlich und unfreundlich erweist, als ein Wesen, welches dem Menschen mit gemüthlicher Theilnahme zugewandt, also selbst geistige Persönlichkeit ist. Das sind die religiös unveräusserlichen Elemente aller Gottesvorstellung, welche nun theils in Folge der schon hier angedeuteten Entwicklung, theils unter Einwirkung andrer, besonders intellektueller Umstände eine mannichfaltige Gestaltung annimmt.

Da die religiösen Gefühle innerhalb der sinnlichen Sphäre direkt durch irgend welche endliche Dinge hervorgerufen werden, so werden diese Dinge selbst als Götter verehrt, solange es möglich ist, die oben entwickelten Vorstellungen mit ihnen zu verbinden. Gemüthliche Theilnahme mit dem Menschen kann allen endlichen Dingen beigelegt werden, solange die naive Naturbetrachtung des Animismus (§ 5) gilt. Solange nur sinnlich-materielle Güter der leiblichen Lebenssphäre von den Göttern erwartet werden, hindert auch Nichts, jenen Dingen göttliche Macht zuzuschreiben. Ueber die Ursachen, welche dahin führen, unter den vielen endlichen Dingen grade diese als Götter auszuwählen, ist § 5 Einiges bemerkt.

Sobald auch innerhalb der geistigen Lebenssphäre die Wirkungen Gottes erfahren werden, genügt die bisherige Gottesvorstellung dem religiösen Bedürfnis nicht mehr, denn wie könnte ein Baum oder Berg oder die Sonne oder dergl. dem Menschen Weisheit, Besonnenheit, Zufriedenheit oder derartige Güter schenken? Oder sobald sich die Einsicht Bahn bricht, dass die endlichen Dinge der Natur nicht beseelt sind, kurz, sobald die Naturbetrachtung vom Animismus zum Spiritismus fortschreitet, können auch als Götter nicht mehr die Dinge selbst, sondern nur die ihnen einwohnenden Geister betrachtet werden, da nur sie gemüthlicher Theilnahme für den Menschen fähig sind. Die Religionsgeschichte wird uns kaum jemals darüber aufklären können, in welcher Weise zu diesem Fortschritte der Gotteserkenntnis religiöse Motive und der Einfluss des objektiven Erkennens zusammengewirkt haben. Dass dann die als Götter verehrten Geister von den Dingen völlig losgelöst und als selbständige Personen an besonderen Göttersitzen vorgestellt werden, ist wol weniger auf religiöse Motive zurückzuführen als auf die Einwirkung einer veränderten Natur- und Weltbetrachtung.

Religiöse Erfahrungen innerhalb der sittlichen Lebenssphäre

fordern, dass auch der Gottheit sittliche Eigenschaften beigelegt werden, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Gnade. Diese Eigenschaften fordern eine andre Auffassung des göttlichen Wesens, nämlich die Einheit und die Geistigkeit Gottes. Die Entwicklung der Gottesvorstellung im Alten Testament zeigt uns diesen Prozess ganz deutlich. Dass auch die Einwirkungen des objektiven Erkennens auf dies Ziel hinführen, zeigt uns die Gedankenentwicklung in der Griechischen Philosophie und ihre Einwirkung auf die christliche Theologie. Unverändert dagegen gilt die zweite religiöse Forderung, dass Gott gemüthlich Theil nehme an dem Ergehen des Menschen, oder geistige Persönlichkeit sei.

Die religiöse Selbsterkenntnis. Das Ich wird vorgestellt als nichtig, bedeutungslos Gott gegenüber und abhängig von ihm, zugleich aber als Gegenstand besondrer Fürsorge Gottes, wodurch es an Bedeutung und Werth über alle andern endlichen Dinge hinausgehoben wird. Diese religiösen Aussagen enthalten keine Bestimmungen über das Wesen des Ich, können daher mit jeder Art objektiver Selbsterkenntnis verbunden werden. Auf der höchsten Stufe der Gottes- und Selbsterkenntnis finden sie ihren Ausdruck in der Lehre, dass der Mensch sei das Ebenbild Gottes.

Die religiöse Welterkenntnis. Soweit die den Menschen umgebenden Dinge für sein Wohlergehen von Bedeutung sind, fasst er sie als seine Welt mit sich zusammen und setzt auch sie abhängig von Gott. Die Welt untersteht der göttlichen Macht, indem Gott seinen Willen in ihr zur Geltung bringt, dessen letzter Zweck die Förderung des Wohles seiner Menschen ist. Diese religiösen Aussagen verbinden sich mit dem von der objektiven Erkenntnis gelieferten Weltbild zu umfassenderen Lehren.

31. Das religiöse Handeln. Alles Handeln ist, um Schleiermachers Unterscheidung beizubehalten, entweder darstellend oder bewirkend. Das darstellende Handeln giebt dem im Ich erregten Gefühl einen äussern Ausdruck, ohne einen Erfolg, eine Wirkung dadurch erzielen zu wollen. Das bewirkende Handeln dient dem Zweck, angenehme Gefühle (und ihre Ursachen), wenn sie als gegenwärtige empfunden werden, festzuhalten, wenn sie als zukünftige vorgestellt werden, herbeizuführen, unangenehme Gefühle (und ihre Ursachen) zu beseitigen, resp. fernzuhalten.

Wenden wir dies auf das religiöse Handeln an. Auch hier begegnet uns zunächst darstellendes Handeln, ein Handeln, welches dem religiösen Gefühl Ausdruck giebt in Geberden, Gebeten und Hymnen des Dankes und Preises gegen Gott, symbolischen Handlungen, religiösen Tänzen, Festfeiern u. dergl.

Einen viel breiteren Raum nimmt das bewirkende religiöse Handeln ein. Da die Religion alles auf die Liebe oder den Zorn Gottes zurückführt, dient es im Allgemeinen stets dem Zweck, das Wohlgefallen Gottes zu erhalten, oder, wenn es durch irgend etwas verscherzt ist, wiederzugewinnen, sowie, wenn es vorhanden ist, es für be-

stimmte, dem Menschen unter den besondern Umständen des Augenblicks vor allem werthvolle Zwecke in Action zu setzen. Die Mittel, welche zu diesem Zwecke angewendet werden, sind natürlich verschieden nach der Vorstellung, welche der Mensch von Gott hat. Götter, welche selbst noch Bedürfnisse haben, daher Gaben empfangen und an ihnen sich erfreuen können, erhalten Opfer, Götter, welche mehr Gewicht legen auf Handlungen der Menschen, verlangen bestimmte Leistungen, deren Auswahl im Einzelnen durch besondere Umstände in Charakter und Lebensgewohnheiten der Völker bedingt ist. Der heilige, geistige Gott der Christen ist an sich bedürfnislos und kann an den Menschen nichts Andres werth- und bedeutungsvoll finden, als eine wahrhaft sittliche, dem Guten und ihm ergebene Gesinnung. Daher hier alles bewirkende religiöse Handeln direkt nur darauf gerichtet sein darf, dem menschlichen Gemüth die Gott wohlgefällige Gesinnung einzupflanzen. Im Gebet wendet sich der Mensch mit seinen einzelnen Wünschen und Nöthen an seinen Gott.

32. Die religiöse Gesinnung. Von den einzelnen, in raschem Wechsel kommenden und wieder vorübergehenden Thätigkeiten unsres Geistes pflegt die Psychologie bleibende Gesinnungen und Stimmungen zu unterscheiden, welche dem wechselvollen Leben des Geistes eine feste Richtung und bestimmte Haltung verleihen. Zum Theil mögen sie in der geheimnisvollen natürlichen Ausrüstung des Individualgeistes begründet sein, zum guten Theil sind sie ohne Frage als der bleibende Niederschlag der wechselnden Thätigkeiten des Geistes zu betrachten. Beruht doch darauf alle Selbsterziehung und alle Bildung des Menschen zur charaktervollen Persönlichkeit. Ist aber das der Fall, so darf auch die Religion nicht bei einzelnen, rasch kommenden und ebenso rasch wieder vorübergehenden Erregungen des Fühlens, Vorstellens und Wollens stehen bleiben, sondern sie muss dem ganzen geistigen Leben des Menschen einen bleibenden Charakter aufprägen, oder den Menschen heranbilden zur religiösen Persönlichkeit. Vollständig ist das nur möglich im Christenthum, welches allein den Werth der Persönlichkeit richtig zu schätzen weiss, doch finden sich Anfänge nach dieser Richtung auch in den niederen Religionen. Im Allgemeinen ist als das Charakteristische der religiösen Persönlichkeit zu bezeichnen, dass das einzelne Ich mit dem mannichfach wechselnden Inhalt seines individuellen Lebens sich fest gegründet fühlt und weiss in Gott. Es nimmt alsdann alles, was ihm widerfährt, hin als Schickung Gottes, das Angenehme voll Dankbarkeit gegen Gottes Güte, das Unangenehme voll Ergebung in Gottes überlegene Weisheit, welche auch das Uebel zu des Menschen Bestem wendet. Es wirkt alles, was es thut, in der Kraft und im Auftrag Gottes. Daher innerhalb des Christenthums verehrt es die sittliche Forderung als Gottes Gebot, empfindet die Abweichung von ihr als Sünde wider Gott, erfreut sich der Versöhnung und Erlösung als einer Wirkung der göttlichen Gnade

und strebt nach fortschreitender Heiligung, gestärkt durch die Kraft des heiligen Geistes Gottes.

33. Die göttliche Offenbarung. In allen Momenten seines religiösen Lebens erfährt und weiss der Mensch sich als Empfangenden, als der Wirkung eines Höheren, ihm Gegenüberstehenden unterstellt. Die religiösen Gefühle werden in ihm von Gott erregt, von ihm bloss erfahren; auch im religiösen Vorstellen weiss er sich von Gott geleitet und der göttlichen Erleuchtung geöffnet; ja sogar im religiösen Handeln ist nicht bloss das Gesetz, sondern auch die Kraft des Handelns von Gott gegeben, und in der bleibend religiösen Gesinnung und Stimmung erfreut sich der Mensch in seinem Gemüth der beruhigenden Nähe seines Gottes und der beseligenden Gemeinschaft mit ihm. Alles das, und nicht bloss eine unbegreifliche Mittheilung bestimmter Sätze für die menschliche Erkenntnis, ist göttliche Offenbarung.

Im gewöhnlichen Lauf der Dinge vollzieht sich diese göttliche Offenbarung wie das ganze religiöse Leben im Zusammenhang mit der Wechselwirkung zwischen Ich und Welt. Ausnahmsweise erfahren aber bevorzugte Personen unter besondern Umständen auch unmittelbare Einwirkungen Gottes. Wo solche behauptet werden, hat im einzelnen Fall die strengste Prüfung einzutreten, da allzuhäufig krankhafte Zustände oder gar absichtliche Täuschungen vorliegen. Aber alle Fälle behaupteter unmittelbarer göttlicher Einwirkungen auf diese Weise zu erklären dürfte einem besonnen Urtheilenden nicht möglich sein.

34. Definition der Religion. Wollen wir auf Grund der bisherigen Erörterungen eine allgemeine Begriffsbestimmung der Religion aufstellen, so dürfte sich folgende Formel empfehlen. Die Religion als subjektive ist die Erfahrung einer von Gott gewirkten Förderung des persönlichen Lebens. Die Religion als objektive ist die Summe der in einer Gemeinschaft herrschenden Lehren über Gott und sein Verhältnis zur Welt, sowie der Vorschriften für das Handeln des Menschen in Bezug auf Gott und in Gottes Auftrag innerhalb der Welt, welche Lehren und Vorschriften zugleich ein bestimmtes Verhältnis der Menschen zu Gott und ihre dadurch bedingten Stimmungen und Gesinnungen zum Ausdruck bringen.

C. Uebergang zur metaphysischen Untersuchung.

35. Die Gewissheit der Religion beruht zunächst und in erster Linie darauf, dass der Fromme sie in sich erlebt und ihrer unmittelbar inne wird. Nun ist aber unsre Natur so eingerichtet, dass wir, geleitet von dem Axiom der Einheitlichkeit unsrer Erfahrungswelt, neben der Richtigkeit der einzelnen Erfahrung auch noch ihrer Vereinbarkeit mit den übrigen Erfahrungen uns versichert haben müssen, ehe wir, wenigstens soweit das

Bedürfnis wissenschaftlichen Denkens in uns erwacht ist, ihrer Wahrheit völlig vertrauen. Daraus erwächst für das wissenschaftliche Denken die Aufgabe, die religiöse Erfahrung im Zusammenhang mit allen übrigen Erfahrungen zu betrachten und in Rücksicht auf ihre Vereinbarkeit mit denselben zu prüfen. Dies führt zur Metaphysik.

Ausserdem bildet sich der Fromme in der religiösen Erkenntnis auf Grund des religiösen Gefühls Vorstellungen — welchen in der objektiven Religion entsprechen die mit dem Anspruch auf göttliche, daher unbedingte Autorität auftretenden Lehren — über Gott, die Welt, den Menschen und ihr gegenseitiges Verhältnis. Ueber dieselben Gegenstände behauptet nun auch die Metaphysik die Wahrheit zu erkennen und zwar auf Grund menschlicher Einsicht. Es ist wenigstens möglich, ja nach § 30 sogar wahrscheinlich, dass die beiderseitigen Aussagen über dieselben Objekte nicht mit einander zusammenfallen. Damit macht sich das Bedürfnis geltend, die verschieden lautenden Aussagen der Religionslehre und der Metaphysik irgend wie mit einander in Einklang zu bringen. Erweist sich das nämlich als unmöglich, so sieht sich der Mensch vor die Alternative gestellt, entweder dem religiösen Gefühl zu folgen und das Resultat seines Nachdenkens für Unwahrheit zu erklären, oder an seiner Erkenntnis festzuhalten und sein religiöses Gefühl für Täuschung zu halten. Welche von beiden Möglichkeiten er wählen mag, in jedem Fall ist sein geistiges Leben einem unerträglichen Gegensatz verfallen.

Die Religionsphilosophie kann also an metaphysischen Untersuchungen nicht vorübergehen. Ehe sie aber noch in dieselben eintritt, begegnet ihr der philosophische, genauer der erkenntnistheoretische Einwand, Metaphysik sei unmöglich, weil sie die Grenzen unsres Erkenntnisvermögens überschreite, und der religiöse Einwand, metaphysische und religiöse Erkenntnis seien so vollständig von einander verschieden, dass sie gar nicht zu einander in Beziehung gesetzt werden dürften, wolle man anders die Religion nicht ihres eigenthümlichen Gehaltes entleeren.

Wir werden deshalb im Folgenden zunächst diese beiden Einwände widerlegen, alsdann kurz die Grundlinien einer Metaphysik entwerfen, um schliesslich die völlige Vereinbarkeit der religiösen Vorstellungen (des Christenthums) mit den Lehren der Metaphysik zu erweisen.

III. Die metaphysische Untersuchung.

A. Berechtigung der Metaphysik und Grundzüge derselben.

36. Der erkenntnistheoretische Einwand, dass die Metaphysik die Grenzen unsrer Erkenntnis überschreite, daher unmöglich sei, ist völlig berechtigt in Rücksicht auf die sog. transscendente Metaphysik, nicht aber mit Beziehung auf die sog. immanente Metaphysik.

Versteht man unter der Metaphysik die Wissenschaft vom Uebersinnlichen — übersinnlich gleichwerthig gebraucht mit: erfahrbar — so geben wir die Metaphysik ohne Weiteres preis. Für unsere Erkenntnis giebt es Nichts weiter, als was von uns erfahren werden, d. h. auf unser Ich irgend eine Einwirkung hervorbringen kann. Mag es ausser der für uns erfahrbaren Welt immerhin noch eine andre Welt oder noch viele andre Welten geben — für uns existiren sie nicht, denn für uns fällt „existiren" zusammen mit „erfahren werden", d. h. eine irgendwie geartete Einwirkung auf das Ich ausüben, deren das Ich inne wird.

Dagegen vertreten wir das gute Recht einer Metaphysik, welche Erkenntnis der Gesammtheit unsrer Erfahrungswelt und damit ihrer letzten Gründe sein will. Wir behaupten auch, dass diese Metaphysik in demselben Sinne „Wissenschaft" sei oder „Wahrheits-Erkenntnis" enthalte, wie die unter allgemeiner Zustimmung so genannten „Wissenschaften", dass bei qualitativer Gleichheit ihrer Aussagen mit denen der Wissenschaften höchstens ein gradueller Unterschied rücksichtlich der Sicherheit und Unausweichlichkeit derselben besteht.

Leider schiebt sich in den Verhandlungen, welche über die Berechtigung dieser sog. immanenten Metaphysik geführt werden, den Bekämpfern derselben nur zu häufig wider ihren Willen der Begriff jener sog. transcendenten Metaphysik wieder unter. Um dies zu vermeiden, dürfte es sich empfehlen, statt der Entgegensetzung von „übersinnlich" und „sinnlich" diejenige von „unerfahrbar" und „erfahrbar" einzuführen, nicht etwa in der Meinung,

als ob diese Gegensätze gleichwerthig wären, sondern in der Meinung, dass der letztere Gegensatz das Objekt des Streites genauer bezeichnet. Die Frage: was ist „übersinnlich"? ist schwer zu beantworten und ist in den bisherigen Verhandlungen viel zu wenig ins Auge gefasst. Der Begriff „erfahrbar" dagegen lässt sich klar und scharf definiren. Wir geben nun Jedermann zu, dass das „Unerfahrbare" nicht erkannt werden kann, behaupten aber, dass alles „Erfahrbare" Gegenstand unsrer Erkenntnis ist.

Im Folgenden werden wir zunächst die Einwendungen widerlegen, welche gegen die sog. immanente Metaphysik bei Gelegenheit der jüngsten Verhandlungen erhoben worden sind, und alsdann die Entstehung, Bedeutung und damit das gute Recht derselben näher darlegen.

Nur als argumentum ad hominem hat der beliebte Hinweis auf den Wechsel der metaphysischen Systeme Bedeutung, zumal wenn dieser Hinweis zu der Forderung gesteigert wird, man solle metaphysische Sätze aufstellen von derselben Unveränderlichkeit und Ueberzeugungskraft wie die Sätze der Mathematik und Logik. Diese Gegenüberstellung scheint für die Metaphysik vernichtend; weiss doch Jedermann, dass die Mathematik schon durch Euklid, die Logik durch Aristoteles ihre wissenschaftliche Behandlung erfahren hat, welche anerkannt wird bis auf den heutigen Tag, während in der Metaphysik nun schon Jahrhunderte lang ein System das andere ablöst. Und doch ist das Argument in dieser Zuspitzung völlig unbrauchbar. Mathematik und Logik sind, wie Kant bewiesen hat, apriorische Wissenschaften, deren Gesetze sich unabhängig von jeder Erfahrung gewinnen lassen. Die Metaphysik ruht dagegen ganz auf der Erfahrung. Sie darf daher in Bezug auf Stetigkeit nur mit den Erfahrungswissenschaften verglichen werden. Wird dieser Vergleich angestellt, so zeigt sich, dass alle Erfahrungswissenschaften grosse Wandlungen durchgemacht haben, und dass andrerseits auch die Metaphysik in den späteren Systemen nicht völlig von Neuem aufbaut. Dass der Wechsel der metaphysischen Systeme grösser ist als der Wechsel innerhalb der Erfahrungswissenschaften, muss ohne Weiteres zugegeben werden. Es ist aber nothwendig darin begründet, dass die Metaphysik auf der Gesammtheit aller Erfahrungswissenschaften beruht.

Unsere Begriffe, heisst es weiter, sind sämmtlich von der äussern Erfahrung, nämlich von Raumverhältnissen hergenommen, also anderswo unbrauchbar oder doch inadäquat. Die Ausführungen von F. A. Lange (Logische Studien) gehen nur darauf, dass wir bei unsern Denkprozessen das logische Verhältnis der Begriffe uns für unsre innere Anschauung unter räumlichen Verhältnissen vergegenwärtigen. Dies ist richtig. Schon nicht richtig ist, dass alle unsre Begriffe von Raumverhältnissen hergenommen sind. Von der Erfahrung, ja, aber schon nicht von der äussern Erfahrung allein, und noch weniger von Raumverhältnissen. Aber

geben wir einmal die Behauptung zu, so ist doch die Folgerung unrichtig, oder genauer gesprochen, so sind unsre Begriffe für alle Aussagen, welche nicht Raumverhältnisse betreffen, genau ebenso inadäquat oder unbrauchbar wie für die Metaphysik.

Die Metaphysik, heisst es dann, ist blosses Spiel des Subjekts oder der frei schaffenden Phantasie. Soll das heissen, dass der Metaphysiker unbekümmert um die Thatsachen der Erfahrung in dichterischer Freiheit seiner Phantasie in Gestaltung des Weltbildes freien Lauf lasse, so mag dieser Vorwurf durch dieses oder jenes einzelne metaphysische System veranlasst sein, auf die Metaphysik als solche angewandt ist er unberechtigt. Richtig ist nur, dass in der Metaphysik die Thätigkeit des Ich, der subjektive Faktor des Erkennens, weit stärker zur Geltung kommt, als auf anderen Stufen des Wissens. Es kommt aber — was nach Kant wohl eines weiteren Nachweises nicht bedarf — jede Erkenntnis, sogar die einfache Wahrnehmung, nur zu Stande durch das Zusammenwirken des Objektes und des Ich, oder durch das Ineinandergreifen der objektiven und der subjektiven Thätigkeit. Nach welcher Regel soll denn nun bestimmt werden, wie lange dies Zusammenwirken Wissen producirt, und wann blosse Dichtung?

Auch diese Metaphysik, heisst es endlich, überschreitet die Grenzen der Erfahrung. Soll das heissen, auch diese Metaphysik suche Objekte zu erkennen, welche unsrer Erfahrung nicht zugänglich sind — Noumena im positiven Sinn, um Kants Terminologie zu gebrauchen — so ist der Einwand unrichtig. Diese Metaphysik will Nichts weiter erkennen, als die Gesammtheit unsrer Erfahrung. Richtig ist nur, dass über die einzelnen Erfahrungen in ihrer Unmittelbarkeit und über deren blosse Summirung hinausgegangen wird; das geschieht aber in jeder Wissenschaft, ja, in der gewöhnlichsten Behauptung, wie z. B. dass ein Körper durch den Stoss eines andern in Bewegung gesetzt ist. Ist das hier unbedenklich gestattet, warum nicht dort?

Die Bedeutung und zugleich die Berechtigung der sog. immanenten Metaphysik wird am Besten klar, wenn wir uns dessen erinnern, welches Bedürfnis uns zu ihrer Ausführung antreibt. Als Fingerzeig für diese Untersuchung mag der Umstand dienen, dass die Metaphysik wenigstens den Anspruch erhebt, im Gebiete des Erkennens zu den einzelnen Wissenschaften eine ähnliche Stellung einzunehmen, wie diese zur Beobachtung der einzelnen Thatsachen, welche unter sie fallen. Den Ausgangspunkt für eine Wissenschaft bilden eine Menge einzelner Erfahrungen ihres bestimmten, abgegrenzten Gebietes. Um uns der Richtigkeit oder Wahrheit derselben zu vergewissern, untersuchen wir zunächst, ob nicht eine Täuschung irgend welcher Art untergelaufen ist. Ist jede Täuschung ausgeschlossen, so sind wir der Erfahrung gewiss. Sobald aber eine Reihe von Erfahrungen auf demselben Gebiet vorliegt, macht sich das Bedürfnis geltend, die einzelnen

Erfahrungen zu einander in Beziehung zu setzen, sie mit einander zu verknüpfen zu einem Ganzen, in welches sie alle widerspruchslos eingeordnet werden können. Das ist die Bedeutung der Wissenschaft mit ihren Theorien und Gesetzen. Gelingt einer Wissenschaft diese widerspruchslose Verknüpfung aller in ihr Gebiet fallenden Einzel-Erfahrungen, so sagen wir, dass wir die Dinge und Vorgänge erkennen oder begreifen. Tritt später eine Erfahrung auf, welche nicht begriffen, d. h. nicht nach den bisher geltenden Theorien und Gesetzen mit den übrigen Erfahrungen widerspruchslos vereinigt werden kann, so erwacht allerdings zunächst der Verdacht, dass eine Täuschung vorliegt; sobald jedoch die Gewissheit sich geltend macht, dass eine Täuschung ausgeschlossen ist, müssen neue Theorien und Gesetze aufgestellt werden, um jene Forderung zu erfüllen. Nur wenn es überhaupt gelingt, solche Theorien und Gesetze zu finden, nur dann gewinnt der Mensch die beruhigende Gewissheit, dass alle einzelnen Thatsachen des bestimmten Gebietes richtig erfahren und erkannt sind. — Den Beweis für das Gesagte liefert die Geschichte jeder Wissenschaft.

Jede Einzel-Wissenschaft betrachtet ein abgegrenztes Gebiet von Objekten oder eine bestimmte Gruppe von Erfahrungen. Aber die verschiedenen Gebiete von Objekten greifen in einander über, und vor allem ist es ein und derselbe Mensch, welcher die Erfahrungen der verschiedensten Art macht. Daraus ergiebt sich objektiv wie subjektiv die Nöthigung, auch die verschiedenen Wissenschaften in einer umfassenden Einheit zusammenzuschliessen. So lange dies nicht gelingt, können wir die Gewissheit von der Wahrheit der verschiedenen Einzel-Wissenschaften nicht gewinnen, sondern werden, und zwar nicht immer nach Gründen der Erkenntnis, die eine festhalten, die andre darangeben. Denn unser Erkenntnisstreben ist von der axiomatischen Voraussetzung beherrscht, dass alle Erfahrungen ein einheitliches Ganze bilden, in welchem jede einzelne ihre besondere Stelle hat. Die verschiedenen Einzelwissenschaften zu vereinigen, oder sämmtliche Erfahrungen in ähnlicher Weise zu einer widerspruchslosen Einheit zu verknüpfen, wie die Wissenschaften es mit den Erfahrungen ihres begrenzten Gebietes thun, das ist die Aufgabe der Metaphysik.

Nach diesen Erörterungen ist klar, wie wir uns zu den gangbarsten Definitionen der Metaphysik stellen. Will die Definition der Metaphysik als der „Wissenschaft vom Uebersinnlichen“ sagen, dass sie ein ganz andres Objekt habe, als die vielen einzelnen Wissenschaften, so müssen wir sie entschieden ablehnen. Es gibt nur Ein Objekt unsrer Erkenntnis, die Welt unsrer Erfahrung — mögen die Gegenstände der Erfahrung nun sinnliche sein oder übersinnliche. Von dieser Welt der Erfahrung sucht jede einzelne Wissenschaft einen bestimmten, abgegrenzten Theil zu erkennen, die Metaphysik das Ganze. Danach könnte sie als

„die Zusammenfassung aller Einzel-Wissenschaften“ definirt werden — was Comte von seiner „positiven Philosophie“ verlangt. Das ist ungenügend, sobald darunter nur eine encyklopädische Zusammenfassung der wichtigsten Resultate aller einzelnen Wissenschaften verstanden wird (darauf läuft es bei Comte fast hinaus, obgleich seine Intention höher geht). Gefordert ist eine innere Verknüpfung und einheitliche Erklärung der allgemeinen Theorien und Gesetze der verschiedenen Einzel-Wissenschaften. Damit ist dann wesentlich dasselbe gesagt, wie mit jener bekannten Definition der Metaphysik als der „Wissenschaft von den letzten Prinzipien des Seins und des Denkens“. Denn „Sein und Denken“ bezeichnet die beiden grossen Gruppen alles erfahrbaren Daseins, und „letzte Prinzipien“ aufstellen heisst, die Dinge erkennen und begreifen, was wir denn „erkennen“ und „begreifen“ zu nennen pflegen.

Was heisst denn „erkennen“ und „begreifen“? Was ist denn „Wahrheit?“ Diese schwierigen Fragen drohen uns in endlose Untersuchungen zu verwickeln. Doch erfordert der Zusammenhang unsrer Erörterung nicht, diesen Fragen bis auf den Grund zu gehen; da wir es zu thun haben mit Gegnern, welche die Metaphysik bekämpfen, aber die einzelnen Wissenschaften anerkennen, so genügt der Nachweis, dass der Metaphysik mit demselben Rechte „Erkenntnis“ und „Wahrheit“ zugeschrieben wird, wie den Wissenschaften, um sie vor die Alternative zu stellen, entweder mit der Metaphysik auch die Wissenschaften aufzugeben, oder mit den Wissenschaften auch die Metaphysik anzuerkennen. Diesen Nachweis aber wollen wir führen, indem wir nach einander den Prozess des Erkennens und sein Resultat ins Auge fassen.

Wie kommt das Erkennen zu Stande? Lassen wir spezielle erkenntnistheoretische Untersuchungen bei Seite. Das Erste im Prozess des Erkennens ist ohne Frage eine Einwirkung, welche das Ich von dem Gegenstand erfährt. Schon das Innewerden dieser Einwirkung ist durch die Natur des aufnehmenden Ich mitbedingt. So kommt nicht einmal die einfachste Empfindung zu Stande ohne Mitwirkung des Ich. Sobald nur Täuschung ausgeschlossen ist, nennen wir die Erfahrung „wahr“ und „richtig“. Die weitere Verarbeitung dieses Materials unsrer Erkenntnis geschieht nur mit den Kräften und nach den Gesetzen, welche der natürlichen Ausrüstung des Ich angehören. Sobald nur jene Kräfte normal und diese Gesetze richtig angewandt sind, nennen wir die Erkenntnis „richtig“ oder „wahr“. Richtigkeit der Erfahrung und richtige Bearbeitung der gemachten Erfahrung nach den uns angebornen Gesetzen — das sind die einzigen Forderungen, welche wir an den Prozess des Erkennens stellen, um den Wissenschaften „Wahrheit“ zuzuschreiben. In keiner Weise sind wir berechtigt, an die Metaphysik noch andre Anforderungen zu stellen, ehe wir ihr dies Prädikat beilegen. Die Metaphysik,

d. h. eine allumfassende Wissenschaft zu bilden, wird von unserm Erkenntnisstreben gefordert. Nur das ist zuzugeben, dass für die Metaphysik der Fehlerquellen mehr sind, als für die einzelne Wissenschaft; ist doch das Feld der Erfahrung ein weit grösseres und die Arbeit des Denkens eine weit längere.

Was ist das Resultat der Erkenntnis? Wie oben gezeigt ist, besteht das Erkennen in einer Wissenschaft darin, die Gesammtheit der dem bestimmten Gebiet angehörigen Erfahrungen mit Hülfe allgemeiner Theorien und Gesetze zu einander in widerspruchslose Beziehung zu setzen. Das Hauptgewicht pflegt man jetzt auf die allgemeinen Gesetze zu legen. Diese Gesetze sind nicht, wie die sittlichen Gesetze für den Menschen, für sich feststehende Ordnungen, welchen die Dinge sich fügen oder auch nicht fügen. Sie sind vielmehr die allgemeinen Regeln für das thatsächliche Aufeinanderwirken der Dinge, oder, noch genauer gesprochen, die von unserm Denken auf Grund der gemachten Beobachtungen abstrahirten allgemeinen Formeln, in welchen wir die Wirkungsweise der Dinge unserm Denken veranschaulichen. Nichts berechtigt uns, zu behaupten, dass die Dinge wirklich nach dieser Regel wirken. Zu dieser Behauptung genügt auch nicht, dass wir im Stande sind, mit Hülfe dieser „Gesetze" die unter bestimmten Bedingungen eintretende Wirkung vorherzusagen oder durch Experiment herbeizuführen. Widerlegt wird sie durch den thatsächlichen Wechsel auch dieser „Gesetze" (d. h. der jeweiligen wissenschaftlichen Formulirung). — Eine Wirkungsweise weist nothwendig hin auf etwas Wirkendes, auf ein Sein oder Wesen, welches in dieser Weise wirkt. Auch sind beide nicht gleichgültig gegen einander, so dass jede Weise des Wirkens für jedes Wesen möglich wäre, sondern aus der Natur eines Wesens geht mit Nothwendigkeit die Weise seines Wirkens hervor. Aus dieser Erwägung also folgt, dass die Wissenschaft neben den jetzt vorzugsweise hervorgehobenen „Gesetzen" auch noch der „Theorien" bedarf, d. h. bestimmter Annahmen über die Natur des Wirkenden oder über das Wesen des Seienden. Die Geschichte der Wissenschaften zeigt auch, dass jede Wissenschaft zu jeder Zeit beides aufgestellt hat, sowohl „Gesetze" als „Theorien", und dass durchgreifende Revolutionen einer Wissenschaft allerdings bald im Gebiet der Gesetze, bald im Gebiet der Theorien ihren Ausgangspunkt hatten, stets aber auch das andre Gebiet mit ergriffen. — Betrachten wir aber eine Wissenschaft als vollendet, als sicher und wahr, sobald die aufgestellten Theorien und Gesetze eine „Erklärung", d. h. eine widerspruchslose Verknüpfung aller einzelnen Erfahrungen des betreffenden Gebietes ermöglichen, so darf man auch von der Metaphysik nicht mehr verlangen, als dass sie dasselbe leiste für die Gesammtheit aller Erfahrungen. Nur der graduelle Unterschied ist in der Natur der Sache begründet, dass ihre Aussagen voraussichtlich allgemeiner und unbestimmter lauten werden als diejenigen der Einzelwissenschaften.

Ist das Ausgeführte richtig, so ergibt sich für alle Einwendungen, welche etwa gegen die Metaphysik als Wahrheits-Erkenntnis geltend gemacht werden, dass sie in gleicher Weise, wenn auch vielleicht in geringerem Grade, die einzelnen Wissenschaften treffen. Wer also die Metaphysik ablehnt, weil sie unsre Erfahrung überschreitet, muss auch die Wissenschaften ablehnen und bei den unmittelbaren einzelnen Erfahrungen stehen bleiben. Wer dagegen die Verarbeitung dieses Materials nach den uns immanenten Denkgesetzen in den einzelnen Wissenschaften als Erkenntnis gelten lässt und dieser wissenschaftlichen Erkenntnis Wahrheit zuerkennt, muss auch die Metaphysik als Erkenntnis mit dem Charakter der Wahrheit anerkennen, denn eine andre Erkenntnis oder eine andre Wahrheit, als den einzelnen Wissenschaften zukommt, wird für die Metaphysik nicht behauptet.

37. Der theologische Einwand, Religionslehre und Metaphysik seien ihrem innern Wesen nach so völlig verschieden, dass jede Herbeiziehung der Metaphysik die Religionslehre in ihrem eigenthümlichen Gehalt alterire, ist insoweit berechtigt, als die oft behauptete Gleichstellung beider und damit die einfache Uebertragung von Sätzen der Religionslehre in die Metaphysik und umgekehrt abgelehnt werden muss, ist dagegen unberechtigt, wenn jede Bezugnahme auf die Metaphysik von der Theologie, speziell von der Religionsphilosophie fern gehalten werden soll.

Der Intellektualismus (§ 25), mag er nun rationalistisch die Religion und ihre Lehren aus dem Streben des Menschen nach Erkenntnis ableiten oder supranaturalistisch auf eine unmittelbare, übernatürliche Offenbarung Gottes zurückführen, hält sich für berechtigt, die Lehren der Religion über Gott, die Welt und den Menschen als völlig gleichwerthig zu behandeln mit den Aussagen unsres Wissens über dieselben Gegenstände. Die Geschichte lehrt uns, wie viel Verwirrung dadurch angerichtet ist, wie oft, wenn die beiderseitigen Aussagen mit einander nicht übereinstimmen wollten, auf Grund religiöser Lehren das Wissen verdammt, oder auf Grund des Wissens die Religion verworfen, oder durch die Theorie von der doppelten Wahrheit ein nothdürftiger Ausgleich versucht worden ist. Diese Behandlung der religiösen Lehren müssen wir entschieden ablehnen; haben wir doch oben (§ 30) nachgewiesen, dass das religiöse Erkennen als besondere Art des subjectiven Erkennens einen völlig andern Ursprung und Charakter hat als das objektive Erkennen oder Wissen. Beide sind gegenständliches Bewusstsein, beide wollen den Gegenstand vorstellen, begreifen, aber jenes auf Grund unsrer Gefühle, dieses auf Grund unsrer Empfindungen.

Nicht aneignen können wir uns aber die Begründung dieser These, welche von Ritschl-Herrmann gegeben wird. Dieselbe kommt kurz auf Folgendes hinaus. Indem ich mich dem sittlichen Gesetz verpflichtet fühle, weiss ich mich über das bloss natürliche Dasein hinausgehoben, weiss ich für mich und durch mich Zwecke gesetzt,

deren Verwirklichung in der blossen Natur nicht angezeigt ist. Deshalb führt diese Zweckgesetzgebung mich zum Glauben an die Realität Gottes, d. h. eines Wesens, das diese sittlichen Zwecke in der Welt durchsetzen wird. Die Metaphysik dagegen fragt nur nach Grund und Ursache zur Erklärung des Weltganzen, um dem Menschen die Mittel an die Hand zu geben, die Welt mit ihren eignen Kräften für seine Zwecke zu beherrschen. In der Metaphysik herrscht die Kategorie der Ursache, in der Theologie die Kategorie des Zweckes, daher die Verbindung beider, wenn die religiösen Lehren als blosse gradlinige Fortsetzung der metaphysischen Welterkenntnis betrachtet werden, eine Entwerthung der Theologie bedeutet.

Bestreiten müssen wir die von Kant (II. 33) herübergenommene Ableitung der Gotteserkenntnis. Kant theilte die Voraussetzung seiner Zeit, dass die Theologie, d. h. die Gotteserkenntnis, vorangehe und aus ihr die Religion hervorwachse, er musste daher, nachdem er die Ableitung der Gotteserkenntnis aus dem Wissen so gründlich widerlegt hatte, sich nach einer andern Quelle umsehen. Wir aber sollten doch die Entdeckung Schleiermachers (II. 212), dass die Religion nicht aus der Theologie (d. h. Gotteserkenntnis) hervorgeht, sondern umgekehrt die Theologie aus der Religion, nicht wieder preisgeben. Diese Auffassung allein ist mit den Resultaten der Religionsgeschichte und der Religionspsychologie vereinbar. Speziell die Ableitung der Gotteserkenntnis aus der Beobachtung der ethischen Thatsachen erklärt nicht einmal den christlichen Gottesbegriff, lässt aber alle vorchristlichen, weil sie nicht ethisch bestimmt sind, völlig unbegreiflich.

Bestreiten müssen wir auch die aufgestellte Begriffsbestimmung der Metaphysik. Wenn sie wirklich das Weltganze, also die Gesammtheit aller endlichen Dinge mit allen ihren Wechselwirkungen erklären will, so kann sie an der Kategorie des Zwecks nicht vorüber, und noch weniger an dem Begriff Gottes. Selbst wenn Gott nur dasjenige Wesen wäre, welches die sittlichen Zwecke in der Welt durchsetzt — der christliche Gottesbegriff ist dadurch bei Weitem nicht erschöpft — so müsste doch mindestens sein Wirken in der Welt bemerklich sein, da die Welt der Schauplatz ist, wo diese Zwecke Verwirklichung finden sollen. Ja, dass Gott die Zwecke durchsetzt, und dass die Welt diesen Zwecken untergeordnet ist, liesse sogar vermuthen, dass das Verhältnis Gottes zur Welt ein noch innigeres ist.

Bestreiten müssen wir vor allem die aus der zugestandenen Verschiedenheit von religiöser und metaphysischer Erkenntnis gezogene Folgerung, dass beide, deren Aussagen allerdings nicht als gleichwerthig einfach mit einander vertauscht werden dürfen, gar nichts mit einander zu thun haben. Die „Welt der Werthe“, welche die Theologie behandelt, und die „Welt der Urtheile“, welche die Metaphysik betrachtet, sind nicht zwei verschiedene Welten, welche gar nichts mit einander zu thun haben, sondern

ein und dasselbe Objekt, d. h. eine und dieselbe Gesammtheit alles für uns Erfahrbaren wird dort religiös, hier wissenschaftlich betrachtet. Dagegen wird freilich von Ritschl-Herrmann geltend gemacht, dass Gott nicht Gegenstand unsrer Erfahrung ist. Dies behaupte nur die mittelalterliche, ihrem Charakter nach heidnische Mystik; vorgebliche Erfahrungen der Art seien Hallucinationen etc. Da zeigt sich wieder der kühle, unwahre, dem Socinianismus und der Aufklärung verwandte Gottes- und Religionsbegriff. Gott ist ein blosses Postulat unsres sittlichen Bewusstseins, indem die unleugbaren ethischen Thatsachen nur unter der Annahme Gottes sich erklären lassen. Indem wir diesen, auf dem Wege schwieriger Reflexionen gewonnenen Begriff mit dem sonstigen Inhalt unsres Geistes in Beziehung setzen, kommen wir zur Religion. Die Religion als eine unmittelbare Regung unsres geistigen Lebens betrachten, ist Täuschung, mit dem Apostel zu reden: „in ihm leben, weben und sind wir!" ist Irrthum, die Religion ist ein ganz complicirtes, künstliches Gewächs. — Alles bisher Entwickelte enthält die Widerlegung dieser Auffassung.

Weil dieselben Gegenstände Objekt der religiösen und der wissenschaftlichen Erkenntnis sind, und weil dasselbe Ich am religiösen wie am wissenschaftlichen Leben Theil hat, so kann, wie schon oben (§ 30) erörtert ist, wirkliche Befriedigung und die beruhigende Ueberzeugung von der Gewissheit sowol der religiösen als der wissenschaftlichen Erkenntnis nur dann Platz greifen, wenn die Vereinbarkeit beider nachgewiesen ist. Wenn wir also als eine unerlässliche Aufgabe der Religionsphilosophie die metaphysische Untersuchung gefordert haben, so beabsichtigen wir nur den Nachweis zu liefern, dass die Aussagen der Religionslehren — für uns natürlich der christlichen — über Gott, Welt und Menschen mit den Aussagen der Wissenschaft durchaus vereinbar sind.

38. Als die annehmbarste Form der Metaphysik erscheint nun nicht ein Pluralismus, wie er in consequenter Weise von Herbart ausgebildet ist, sondern ein Monismus, aber nicht materialistischer, sondern idealistischer Art, wie er neuerdings von Lotze besonders nachdrücklich geltend gemacht ist.

Jede einzelne Wissenschaft stellt Gesetze oder allgemeine Regeln auf, nach welchen die Gegenstände ihres Gebietes auf einander wirken. Das Auf-einander-wirken der Dinge ist daher das nächste Problem, welches die Metaphysik als umfassende Wissenschaft zu lösen hat. Um dasselbe zu erklären, nimmt der Pluralismus — welchen wir hier in der bestimmten Form der Herbart'schen Philosophie betrachten — an: das wahrhaft Seiende ist eine grosse, wenn auch begrenzte Anzahl von Realen, deren Wesen absolute Position und einfache Qualität ist. Diese sind ewig. Durch ihre Verbindung entstehen die Dinge mit mehreren Merkmalen, wie sie in bunter Mannichfaltigkeit unsrer Erfahrung gegeben sind. Den Anlass zu dieser Verbindung

kann der blosse Zufall gegeben haben, doch führen uns mancherlei Beobachtungen darauf, dass in der Welt Zweckmässigkeit herrscht. Deshalb müssen wir ausser der Welt, als zu ihr nicht gehörig, eine Intelligenz und als Träger derselben ein persönliches, mit Willen und Vernunft begabtes Wesen annehmen, welches die einfachen Realen in der Weise verbindet, dass durch ihr Zusammentreten jene zweckmässigen Wirkungen in der Welt hervorgerufen werden. Dies ist Gott. So führt die Teleologie zur Theologie, d. h. zur Gotteserkenntnis, und diese führt zur Religion. Will man, so kann man Gott auch als Schöpfer der Realen denken. Thut man es nicht, so ist das Räthsel der Theodicee um so leichter gelöst: Gott konnte aus dem vorliegenden Material eine Welt ohne Uebel nicht schaffen. Offenbarung, Wunder, kurz alle der Religion werthvollen Begriffe lassen sich auf Grund dieser Anschauung einfach erklären, und zwar im Sinne des strengsten Supranaturalismus.

Dennoch erheben sich gegen diese Anschauung eine Reihe schwerwiegender Bedenken. Wenig Gewicht lege ich darauf, dass die Teleologie, wie Herbart und seine Schule stark betonen, nur einen Wahrscheinlichkeitsbeweis zulässt und man deshalb für die Erklärung der Welt wieder auf den Zufall zurückgreifen kann. Von grösserer Bedeutung ist schon, dass auch hier die Gotteserkenntnis auf Grund schwieriger Gedankenoperationen gewonnen, und die Religion von ihr erst abgeleitet wird. Ausserdem entspricht ein Gott, welcher als Einzelpersönlichkeit ausser der Welt steht, ohne jede andre Beziehung zu ihr, als dass er je nach Belieben die Realen so oder anders zusammenstellt, wie ein Kind aus den Steinen seines Baukastens bald dieses, bald jenes Gebäude aufführt — ein solcher Gott entspricht durchaus nicht dem christlichen Gottesbegriff. Das wissenschaftlich wichtigste Bedenken ist dieses, dass die Annahme vieler einfacher Realen nicht geeignet ist, das Welträthsel zu erklären. Das Wesen der Realen wird bestimmt als absolute Position und einfache Qualität. Sie sind durchaus selbständig gegen einander. Da begreift man nicht, wie sie auf einander wirken können und wie aus ihrer Verbindung ein einheitliches Ding mit verschiedenen Merkmalen hervorgehen soll, statt eines bloss räumlichen Nebeneinander mehrerer Realen, von welchen jedes seine eigenthümliche Qualität behält.

Die Thatsache des Aufeinanderwirkens verschiedener Dinge soll erklärt werden. Sie kann nicht erklärt werden als Uebergehen einer Kraft oder eines Zustandes von einem Ding auf ein andres, sondern nur durch die Annahme, dass einem besondern Zustande in einem Dinge ausnahmslos ein ebenso bestimmter Zustand in einem andern Ding entspricht. Diese Wechselwirkung der Dinge aufeinander als genaues Entsprechen der Zustände des einen Dinges zu denjenigen des andern ist nur denkbar unter Annahme einer umfassenden Einheit, welche allen einzelnen Dingen und

ihrem Wirken zu Grunde liegt. Wegen dieser innern Einheit aller Dinge führt jede Veränderung in einem derselben zu einer entsprechenden Veränderung in einem andern. Jedes Einzelwesen hat allerdings eine relative Selbständigkeit, aber es ist in letzter Linie begründet in jener Einheit, welche es trägt und hält. Das ist der Grundgedanke des Monismus.

Dieser kann nun zunächst materialistisch gedacht werden. Bei genauerer Untersuchung erheben sich dagegen nicht geringe Schwierigkeiten. Zunächst ist „Materie" ein ganz abstrakter Begriff, welchen wir durch nichts in der Erfahrung Gegebenes uns anschaulich machen können. Allerdings sind unsrer Erfahrung Gegenstände gegeben, welche wir als materielle bezeichnen, aber sie alle zeigen uns die Materie in einer bestimmten Form und besonderen Ausprägung, dagegen die Materie ist uns ebensowenig gegeben, wie uns die Farbe und dergl. gegeben ist. Halten wir uns aber an den abstrakten Begriff der Materie, und bestimmen sie als „das Raumerfüllende" oder „das Undurchdringliche" oder dem ähnlich, so genügt dieser Begriff nicht einmal, um die bunte Mannichfaltigkeit der körperlichen Welt zu erklären. Völlig rathlos aber stehen wir da, wenn von diesem Prinzip aus die reiche Welt des Geistes begriffen werden soll.

Daher kann nur der idealistische Monismus dem Bedürfnis einer metaphysischen Erklärung unsrer Erfahrungswelt genügen. In unserm Geistsein ist unsrer Erfahrung unmittelbar gegeben ein Wesen, welches eine Fülle einzelner, relativ selbständiger Momente aus sich heraussetzt, sie dennoch immerfort zu einer Einheit in sich zusammenfasst, und als diese Einheit ein Leben führt, unterschieden von jener Vielheit relativ selbständiger Momente. Unser eignes Ich ist „eben das geistige Wesen, das die wunderbare Leistung ausführt, Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle nicht bloss von sich zu unterscheiden, sondern zugleich sie doch als die seinigen, als seine Zustände zu wissen, und das in der zusammenfassenden Erinnerung die Reihe der aufeinanderfolgenden durch seine eigne Einheit verknüpft". Wenn wir also darauf geführt sind, dass das Aufeinanderwirken der Dinge sich nur begreifen lässt, wenn wir uns dieselben denken als nur relativ selbständige Momente einer höhern Einheit, welche sie alle begründet und bleibend umfasst — in keiner Weise zu verwechseln mit der blossen Summe der einzelnen endlichen Dinge — so bietet sich uns, wenn wir nun das Wesen dieser Einheit oder des Absoluten — die davon streng zu unterscheidende Summe der endlichen Dinge heisst das Universum — bestimmen wollen, in unsrer Erfahrung nur Ein brauchbarer Begriff, nämlich derjenige des Geistes. Aber auch dieser bedarf noch der Erläuterung.

Innerhalb des Universums, d. h. der gesammten Vielheit der einzelnen endlichen Dinge, ist unsrer Erfahrung „Geist" nur als menschlicher Geist gegeben. Während wir also sonst den allgemeinen Begriff eines Dinges dadurch gewinnen, dass wir in der

vergleichenden Betrachtung der verschiedenen Exemplare und Arten des Dinges die vereinzelt auftretenden Merkmale als unwesentliche unberücksichtigt lassen, dagegen die allgemein vorkommenden als wesentliche oder constituirende Merkmale des Begriffs festhalten und zusammenfassen, ist hier dasselbe Verfahren nicht möglich. Und doch werden wir im Voraus vermuthen, dass, wenn wir auch das Absolute seinem Wesen nach als Geist bestimmen müssen, wir doch nicht einfach alle Merkmale auf dasselbe übertragen dürfen, welche uns am menschlichen Geiste entgegentreten. Wir müssen vielmehr in der Betrachtung des Menschen, wenn auch ohne Beihülfe der Vergleichung anderer Geisteswesen, zu unterscheiden uns bemühen, was sein Geistsein ausmacht und was ihm anhaftet, sofern er menschlicher Geist ist. Alsdann werden wir berechtigt sein, jenes auch vom Absoluten auszusagen. Dieses darf auf das Absolute nicht übertragen werden, kann aber vielleicht durch den Gegensatz zur nähern Bestimmung des Absoluten dienen. Denn während der menschliche Geist auf dem Grunde des endlichen Daseins sich entfaltet, bildet der absolute Geist die Voraussetzung für dasselbe.

Als die dem menschlichen Geiste als Geiste wesentlichen, ihn von allen nichtgeistigen Wesen unterscheidenden Momente betrachten wir allgemein die drei elementaren Aeusserungen unsres geistigen Lebens, Fühlen, Wissen und Wollen. Ihre eigenthümliche Bedeutung (vergl. § 23) besteht darin, dass im Gefühl oder Gemüth jeder Geist ein in sich abgeschlossenes Leben führt, das wol Andern kundgethan, beschrieben, geoffenbart und von ihnen geahnt (nach der Terminologie Schleiermachers in der philosophischen Sittenlehre S. 152—156), aber nicht ihnen mitgetheilt werden kann, wie doch Sätze der Erkenntnis und Entschlüsse des Willens auf Andre übertragen werden können, indem der Geist alles und jedes, was in sein Bereich fällt, auf sein persönliches Wohl oder Wehe bezieht, es empfindet als Hebung oder Herabdrückung des eignen Lebensgefühles; dass im Wissen der Geist alles, was ausser ihm da ist, in sein Bewusstsein aufnehmen und dadurch zum eignen Besitzthum machen kann; dass im Wollen und dem davon untrennbaren Handeln der Geist das, was zunächst Inhalt und Produkt seines Lebens ist, ausser sich setzen und ihm in der nicht-geistigen Welt Gestalt geben kann.

Dass der Mensch Geist ist als endliches Naturwesen, im Zusammenhang mit einer sinnlich-materiellen, leiblichen Existenz, macht sich vor allem darin geltend, dass er nicht beim Beginn seines Daseins schon Geist ist, sondern erst allmählich Geist wird, indem nach mehrjährigem bloss leiblichem Leben erst in langsamem Werden und Kämpfen das geistige Leben sich losringt, und dass er auch nachher immerfort des Leibes als des unentbehrlichen Organes bedarf. Dieser letztere Umstand übt auch seine hemmende, beschränkende, verendlichende Wirkung aus auf die Entfaltung oder Bethätigung jener wesentlichen Momente des Geisteslebens,

und zwar in doppelter Rücksicht. Durch sein Kleben am Leibe wird auch der Geist des Menschen an einen bestimmten Ort und an eine bestimmte Zeit gebunden, was für sein ganzes Leben die weitgehendsten Folgen hat. Wegen der Gebundenheit an den Leib kann der menschliche Geist sein Gefühlsleben nicht gestalten bloss nach den Einwirkungen, welche aus ihm selbst stammen, sondern ist in seinem Wohl- oder Uebelbefinden immer mit abhängig vom Ergehen des Leibes, wenn auch durch fortgesetzte Selbstzucht ein hohes Mass von Freiheit nach dieser Richtung hin erreicht werden kann, — ist ferner im Wissen beschränkt durch die Aufnahmefähigkeit seiner leiblichen Organe, so dass eine Erkenntnis der Dinge an sich ihm immerdar versagt bleibt, — ist schliesslich in der Ausführung seiner Entschlüsse gehindert durch die Organe des Leibes und gezwungen, statt irgend etwas aus dem Nichts ins Dasein zu rufen, sich mit der Bearbeitung bereits vorhandener Objekte zu begnügen.

Suchen wir auf Grund dieser Erwägungen den Inhalt der Begriffsbestimmung des Absoluten als Geistes genauer darzulegen. Nothwendig müssen wir in ihm die drei constituirenden Momente alles geistigen Lebens unterscheiden, das Gefühl oder Gemüth, d. h. ein in sich abgeschlossenes Leben des Absoluten, unabhängig von der Welt der vielen endlichen Dinge, das Wissen, d. h. ein Durchschauen, ein in sein Bewusstsein Aufnehmen des ausser ihm existirenden Daseins, das Wollen, d. h. ein ausser sich Setzen oder Objektiviren seines eignen Inhaltes. Ebenso nothwendig müssen wir vom Begriff des Absoluten fernhalten, was am menschlichen Geiste Moment seiner menschlichen Endlichkeit ist, oder gar den reinen Gegensatz desselben ihm beilegen. Daher darf nicht geredet werden von einer Entwicklung des Absoluten, als ob dasselbe, aus einer nicht geistigen, materiellen Grundlage erst emporgewachsen, gleichsam sich losringen müsse zu geistigem Sein und Leben, sondern was an materiellem Dasein existirt, hat in ihm den Grund und Ursprung seines Seins. Das Absolute ist nicht an einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit gebunden, sondern alle beschränkten Räume und Zeiten sind erst durch dasselbe gesetzt. Das Absolute unterliegt für sein Gefühlsleben nicht fremdartigen Einflüssen, sondern bestimmt dasselbe rein aus sich; es ist in seinem Handeln nicht durch unvollkommene Organe und widerstrebendes Material gehemmt, sondern sein Bilden ist freies Schaffen; es ist in seinem Wissen nicht gewiesen an die häufig getrübten Eindrücke irgendwelcher Organe, sondern durchschaut ohne Rückhalt seine Gedanken, welche den Dingen Bestand gebend zu Grunde liegen.

B. Nachweis der wesentlichen Uebereinstimmung der religiösen und der metaphysischen Erkenntnis.

39. Wenn nach diesen vorläufigen Erörterungen der Versuch gemacht werden soll, nachzuweisen, dass die religiöse Erkenntnis mit der metaphysischen durchaus vereinbar ist, so wird doch bei diesem Nachweis nur die christliche Religionslehre berücksichtigt werden. Die Berechtigung zu dieser Beschränkung ergiebt sich daraus, dass der durchgreifende Unterschied der christlichen Religionslehre von allen nicht-christlichen, welchen die historische Betrachtung des ersten Theiles bloss constatiren konnte, durch die psychologische Betrachtung des zweiten Theiles bereits als auszeichnender Vorzug erwiesen worden ist. Jener Unterschied hat nämlich seinen Grund darin, dass nur das Christenthum sich an den Menschen wendet, sofern er nicht bloss leiblich-materielles, oder daneben auch geistiges, sondern sofern er in erster Linie und zuhöchst sittliches Wesen ist. Ganz kurz nur können wir darauf hinweisen, dass die vertretene Metaphysik auch die Entstehung der ausser-christlichen Religionen begreifen lässt.

Die Religionslehre gruppirt sich nun (nach § 30) naturgemäss in die drei Capitel der Theologie, der Kosmologie und der Anthropologie. Die Dogmatik pflegt noch die Hauptstücke der Soteriologie und der Eschatologie aufzuführen. Die Soteriologie kann hier in der metaphysischen Untersuchung nur insoweit in Betracht kommen, als die Voraussetzungen der Erlösung im Wesen Gottes und des Menschen zur Frage stehen, nicht aber, sofern das historische Moment sich geltend macht, dass nach Aussage der christlichen Religion die Erlösung wirklich vollzogen ist durch die Person und das Werk Jesu von Nazareth. Die Eschatologie behandelt Aussagen der christlichen Hoffnung und nicht Gegenstände des christlichen Wissens, kann daher nicht in gleicher Weise wie die übrigen Lehrstücke hier behandelt werden. Damit ist die Gliederung der folgenden Untersuchung gegeben.

40. Das Dasein Gottes steht dem Frommen unzweifelhaft fest. Er ist desselben unmittelbar gewiss wie des Daseins der Gegenstände, welche sein Auge sieht, seine Hände tasten etc., denn er wird Gottes inne im religiösen Gefühl. Das Dasein des Absoluten steht dem Wissen fest, weil wir nur mit seiner Hülfe die Welt der vielen endlichen Dinge, welche unsrer Erfahrung gegeben sind, begreifen können. Aber sind wir berechtigt, Gott und das Absolute einander gleichzusetzen? Ist es dasselbe Wesen, welches dem Frommen als Gott, dem Denker als das Absolute sich kundthut?

Von der ungeprüften Voraussetzung dieser Identität gehen die sog. Beweise für das Dasein Gottes aus und bringen deshalb unter einander Argumente, welche auf Gott, und wieder solche, welche auf das Absolute gehen. Der kosmologische Beweis: Jedes endliche Ding hat den Grund seines Daseins und Wirkens ausser sich, also muss auch die Gesammtheit der endlichen Dinge den Grund ihres

Daseins und Wirkens ausser sich haben, in Gott — führt nothwendig auf einen absoluten Grund der Welt der endlichen Dinge, welcher von ihr unterschieden, ein besonderes Wesen ist. Am teleologischen oder physikotheologischen Beweis: In der Welt herrscht Zweckmässigkeit; diese haben die Dinge sich nicht selbst gesetzt, also muss sie von einem Wesen ausser ihnen gesetzt sein, von Gott — sollte man die Voraussetzung, nämlich das Vorhandensein der Zweckmässigkeit, nicht in Zweifel ziehen. Der Beweis führt nothwendig darauf, dass der absolute Grund der Welt ein intelligentes, zwecksetzendes Wesen ist. Der historische Beweis: Bei allen Menschen findet sich irgend eine Vorstellung von Gott, also muss es einen Gott geben — kann nicht in seiner Voraussetzung, wol aber in seiner Folgerung bestritten werden. Unbegründet ist die Behauptung, dass es Menschen ohne Gottesvorstellung gebe, oder dass die Verschiedenheit der Gottesvorstellung die Bedeutung ihrer Allgemeinheit wieder aufhebe. Aber folgern lässt sich aus dieser Thatsache nicht das wirkliche Vorhandensein Gottes, sondern nur die dem Menschen durch die natürliche Einrichtung seines Wesens eingepflanzte Nöthigung, eine Vorstellung von Gott zu bilden. Der moralische Beweis: Es giebt ein schlechthin verbindliches Sittengesetz; der Wille des Menschen hat es nicht gegeben, sondern weiss sich ihm unterworfen, also muss es in einem absoluten Gesetzgeber begründet sein, in Gott — führt nothwendig darauf, dass der absolute Grund der endlichen Welt, wie er das zweckmässige Geschehen in der Natur wirkt, so auch dem menschlichen Geist die Forderung des sittlichen Gesetzes als einer unausweichlichen Norm für sein Handeln vorschreibt und die endliche Verwirklichung desselben wirkt. Der ontologische Beweis: Zum Begriff des vollkommensten Wesens gehört auch das Dasein; Gott ist das vollkommenste Wesen, also hat er auch Dasein — ist für alle Zeiten von Kant widerlegt. Die neueren Versuche, ihn aufrecht zu erhalten, laufen meist auf eine unklare Vermischung desselben mit dem ganz andersartigen Argument des Cartesius hinaus: Der Mensch findet in sich die Idee Gottes; diese Idee ist so vollkommen, dass weder der Mensch, noch ein untermenschliches Wesen sie gewirkt haben kann, also muss Gott existiren, welcher diese Idee in uns gewirkt hat.

Die Berechtigung, den religiösen Begriff „Gott“ und den wissenschaftlichen Begriff „das Absolute“ einander gleichzusetzen — natürlich immer mit voller Anerkennung des tiefgreifenden Unterschiedes, welcher zwischen der religiösen und der wissenschaftlichen Betrachtung besteht, dass dort die beseligende Erfahrung persönlicher Gemeinschaft mit Gott zu Grunde liegt, hier nur im Absoluten die unentbehrliche Voraussetzung für das denkende Begreifen der endlichen Welt gesucht wird — kann nur durch den Nachweis begründet werden, dass beide Begriffe wesentlich den gleichen Inhalt haben. Für diesen Nachweis kommen verschiedene Momente in Betracht.

Sehen wir zunächst auf das allgemeine Verhältnis zur Welt der endlichen Dinge, so hat die historische und psychologische Betrachtung der Religion uns gezeigt, dass wir in der Religion Gottes inne werden durch Vermittlung der endlichen Dinge, woraus folgt, dass die religiöse Betrachtung allerdings Gott auffasst als unendlich erhaben über die Dinge und von ihnen wesentlich unterschieden, aber doch zugleich die Dinge ansieht als nicht absolut selbständig neben Gott, ohne Beziehung zu ihm, sondern als in ihm gegründet und von seinem Walten durchdrungen — und die wissenschaftliche Betrachtung hat uns hingeführt auf das Absolute, wie es die einzelnen endlichen Dinge fortwährend umspannt und durchwirkt, aber doch, unterschieden von ihnen, ein in sich geschlossenes Leben führt. Zur Bezeichnung dieses Verhältnisses sind die Begriffe der Immanenz und der Transcendenz ausgeprägt. Die Ausdrücke, von räumlichen Verhältnissen entlehnt, können in einem äusserlich räumlichen und in einem höheren begrifflichen Sinne genommen werden. Räumlich verstanden ist das Absolute der endlichen Welt weder transcendent, d. h. selbst räumlich in einem Raum ausser dem Weltenraum, weil es einen solchen nicht giebt (oder selbst zeitlich in einer Zeit vor oder nach der Weltenzeit, weil es eine solche nicht giebt), noch immanent, d. h. selbst räumlich alle einzelnen Orte (oder selbst zeitlich alle einzelnen Zeiten) erfüllend, weil damit sein in sich abgeschlossenes Leben aufgegeben und an die Stelle des Absoluten die blosse Gesammtheit aller endlichen Dinge, das Universum, gesetzt würde, welches doch nicht ausreicht, das Räthsel der Welt zu lösen. Begrifflich verstanden ist das Absolute der endlichen Welt sowol transcendent, d. h. sein Sein und Leben fällt nicht einfach zusammen mit dem Dasein und Wirken der einzelnen endlichen Dinge, als immanent, d. h. was in den endlichen Dingen wahrhaft ist, was ihnen Bestand und Wirksamkeit verleiht, ist das Absolute. Wesentlich dieselben Aussagen über das Verhältnis Gottes zur Welt, nur von vornherein getheilt nach den beiden Momenten, welche für die Endlichkeit der Welt besonders in Betracht kommen: Zeitlichkeit und Räumlichkeit, bringt die Religionslehre zum Ausdruck in den göttlichen Eigenschaften der Ewigkeit und der Allgegenwart. Die Ewigkeit Gottes bedeutet kein zeitliches Sein, sei es nun ausserhalb des zeitlichen Weltverlaufes, sei es ohne Anfang und Ende, aber im Unterschiede von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit ihm zusammenfallend, sondern sie nimmt für Gott dies Doppelte in Anspruch, dass er für sich ein Leben hat, welches dem zeitlichen Nach und Vor nicht unterliegt, und dass er es ist, welcher den zeitlichen Ablauf des Weltdaseins nicht in beziehungslose Bruchstücke auseinanderfallen lässt, sondern trotz des unaufhörlichen Wechsels etwas Dauerndes, Bleibendes in ihm setzt und verwirklicht. Und die Allgegenwart Gottes bedeutet trotz des sprachlichen Ausdruckes nicht, dass er in räumlicher Weise alle einzelnen Räume des Weltdaseins erfüllt, auch nicht, dass er einen Raum erfüllt ausserhalb der räumlichen Welt,

sondern ebenfalls ein Doppeltes, dass Gott für sich ein Leben hat, auf welches die räumliche Schranke des Hier und Dort keine Anwendung erleidet, und dass doch Gott es ist, durch den alles endliche Dasein als raumerfüllendes sein Sein und Wirken hat.

Betreffs der Aussagen über das Wesen Gottes haben die historischen und psychologischen Untersuchungen uns gelehrt, dass für die Ausbildung des Gottesbegriffes eine Reihe von Momenten massgebend ist. Die allgemeine religiöse Forderung, dass Gott ein übermächtiges Wesen sei und dass er an dem Ergehen des Menschen gemüthlichen Antheil nehme, erhält ihre bestimmtere Gestalt, je nachdem das leibliche oder das geistige oder das sittliche Moment am Menschen vorzugsweise in Betracht kommt. Zum Abschluss kommt jedoch der Gottesbegriff erst im Zusammenhang theils mit historischen Umständen, theils mit dem jeweiligen Stande der denkenden Weltbetrachtung. Der christliche Gottesbegriff ruht darauf, dass Gott Geist ist. In dieser Beziehung ist bereits § 38 der Nachweis geführt, dass die wissenschaftliche Bestimmung des Absoluten auf dasselbe Resultat führt.

Schwieriger scheint die Frage nach der Persönlichkeit Gottes. Zu dieser Aussage hat nämlich das Postulat einer gemüthlichen Antheilnahme Gottes an dem Ergehen des Menschen geführt. Daraus folgt, dass jede Leugnung der Persönlichkeit Gottes, welche auch jenes Postulat preisgiebt, nachdrücklich zu bekämpfen ist, weil mit ihr die Religion nicht bestehen kann. Wenn dagegen unter solchen, welche übereinstimmen in der Behauptung, dass Gott Geist sei, oder dass ihm Selbstbewusstsein und Wille zukomme, die Einen die Persönlichkeit Gottes bejahen, die Andern sie verneinen, so hat die Frage hier keine so tief greifende Bedeutung, sondern läuft darauf hinaus, ob ein geistiges Wesen zugleich auch Persönlichkeit ist oder nicht, ob wir, mit anderen Worten, wie absoluten und menschlichen Geist, so auch absolute und menschliche Persönlichkeit unterscheiden dürfen, oder ob das Moment der Persönlichkeit zur Endlichkeit und Beschränktheit am menschlichen Geiste gehört, welche auf den absoluten Geist nicht übertragen werden darf. Fragen wir den Sprachgebrauch, so zeigt derselbe uns eine Reihe verschiedener Anwendungen des Ausdrucks „Persönlichkeit". Reden wir von der imponirenden Persönlichkeit eines Redners u. dergl., so ist nur die Leiblichkeit gemeint; reden wir von dem persönlichen Eindruck eines Menschen u. dergl., so denken wir an die Individualität nach ihrer leiblichen und geistigen Seite; reden wir von unsrer persönlichen Meinung u. dergl., so wird von der Individualität nur das geistige Moment ins Auge gefasst; reden wir von der Pflicht, uns zur sittlichen Persönlichkeit heranzubilden u. dergl., so fällt „Persönlichkeit" wesentlich mit Geist zusammen, und zwar ohne das Moment der Individualität. In dem Sinne der drei ersten Redewendungen wird Niemand Gott „Persönlichkeit" zuschreiben, im Sinne der letzten wird Niemand sie ihm absprechen wollen. Nach diesen Erörterungen muss auch

die Frage, ob die wissenschaftliche Begriffsbestimmung des Absoluten die Bezeichnung desselben als Persönlichkeit zulässt, bejahend beantwortet werden. Macht man hiergegen geltend, dass Persönlichkeit nur in dem Gegensatz von Ich und Nicht-Ich zu Stande komme, so darf man darauf nicht erwidern, das Nicht-Ich für das Absolute sei die Welt, denn daraus würde folgen, dass das Absolute erst durch den Gegensatz zur Welt Persönlichkeit geworden sei. Zur Widerlegung jenes Einwandes muss vielmehr daran erinnert werden, dass der menschliche Geist allerdings den mannichfaltigen Inhalt seines Bewusstseins der Einwirkung des Nicht-Ich verdankt, dass dies aber nach § 38 nur Folge seiner menschlichen Endlichkeit, also für den absoluten Geist nicht massgebend ist. Ausserdem beruht die Persönlichkeit nicht, wie jener Einwand voraussetzt, auf dem Moment des Bewusstseins, sondern auf demjenigen des Gefühls. Nach § 38 kommt aber dem Absoluten ein in sich abgeschlossenes Innenleben zu. Damit sind alle Einwendungen wider die Persönlichkeit des Absoluten widerlegt.

Der christliche Gottesbegriff gipfelt in der Trinitätslehre, welche als die kürzeste zusammenfassende Formel der christlichen Lehre bezeichnet werden kann. Eine Trinität, selbst ohne Beziehung auf die historische Person Jesu, also drei selbständige Personen in der Einheit lassen sich im Absoluten nicht nachweisen. Wir müssen alle dahin gehenden Versuche entschieden abweisen, auch solche, welche sich freihalten von der § 38 abgelehnten Annahme einer Entwicklung im Absoluten. Dies Verhältnis kann uns auch nicht wundern, sobald wir uns der Entstehung und historischen Bedingtheit der Trinitätslehre erinnern. Die Geschichte zeigt uns, dass die Trinitätslehre die nothwendige Folgerung der ausgebildeten Christologie war. Mit andern Worten: nachdem die Ueberzeugung der christlichen Gemeinde, dass in Jesus von Nazareth die vollkommene Offenbarung Gottes erschienen sei, auf Grund der Selbstaussage Jesu: er sei der Sohn Gottes, d. h., stehe zu Gott in dem Verhältnis innigster Vertrautheit und sei der Erwählte der göttlichen Liebe, zu der Beschreibung seiner Person als wahrer Gottheit und wahrer Menschheit in Einer Person und der wahren Gottheit als „Gott der Sohn“ hingeführt hatte, da mussten in der Einen Gottheit zwei, und als auch der Geist hypostasirt wurde, drei Momente unterschieden werden, wofür der Ausdruck: „drei Personen in Einem Wesen“ aufkam. Die Trinitätslehre ist also dadurch entstanden, dass das grundlegende historische Moment der christlichen Religion mit in den Gottesbegriff aufgenommen wurde.

Die Eigenschaften Gottes, in welchen sein Wesen nach verschiedenen Beziehungen sich entfaltet, können hier noch nicht alle zur Sprache kommen, da sie sich zum Theil erst aus seinem Verhältnis zur Welt und zum Menschen ergeben. Als die sog. immanenten Eigenschaften kennt die Religionslehre das absolute Sein, Ewigkeit und Allgegenwart. Ueber die letzten beiden ist bereits gesprochen. Das absolute Sein umfasst die aseitas und

die independentia, nur verschiedene Schattirungen der Selbstgenugsamkeit, nach welcher Gott unabhängig von der Welt existirt und, ohne irgend etwas zu bedürfen, ein in sich befriedigtes Leben führt. Wiederholt ist darauf hingewiesen, dass dieselbe Aussage von dem Absoluten gilt.

41. Betreffs der Betrachtung der Welt ist es nicht zweifelhaft, dass Religionslehre und Wissenschaft von demselben Objekte handeln. Ebenso unzweifelhaft ist, dass beide dasselbe Objekt unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten auffassen. Die religiöse Weltbetrachtung richtet sich auf zwei Punkte, auf die Abhängigkeit des Weltgeschehens von der Wirksamkeit Gottes und auf die Bedeutung desselben für das Wohl und Wehe des Menschen. Daraus ergeben sich alle einzelnen Aussagen. Das Wissen dagegen bemüht sich, das Geschehen in der Welt zu begreifen.

Es sind wol Einwirkungen von Seite des Erkennens, welche dahin führen, die Abhängigkeit des Weltgeschehens durch die Behauptung auch der Schöpfung der Welt durch Gott sicherzustellen. Damit diese Abhängigkeit auch in dem Wesensgegensatz der Welt zu Gott zum Ausdruck komme, darf die Schöpfung nicht als Emanation aus dem Wesen Gottes, damit sie eine absolute sei, nicht als blosse Umformung eines ohne Gottes Zuthun vorhandenen Stoffes gedacht werden. Bis hierher liegen den Aussagen über die Schöpfung religiöse Motive zu Grunde. Bis hierher kann auch die Wissenschaft folgen, denn auch sie muss das Verhältnis des Absoluten zu den endlichen Dingen dahin bestimmen, dass das Absolute die endlichen Dinge ins Dasein ruft, ausser sich setzt oder dergl. Wenn freilich die Religionslehre den alttestamentlichen Bericht als historische Urkunde über die einzelnen Vorgänge bei der Schöpfung glaubt verwerthen zu können, so bietet sie Anlass zu manchen begründeten Einwendungen. Aber auch die Wissenschaft, welche keine andere Aufgabe hat, als die thatsächlich gegebene Wirklichkeit zu begreifen, kann das Werden und erste Entstehen des Endlichen nicht klarlegen. Wollten beide diese ihre Schranke bedenken, so würde ein Streit über das Wie der Schöpfung zwischen Religionslehre und Wissenschaft nicht entstehen.

Nicht bloss das erste Entstehen, sondern das fortgehende Bestehen der Welt und alles Geschehen in ihr ist nach religiöser Aussage der Wirkung Gottes unterstellt. Diese Wirkung erstreckt sich nicht bloss auf das Dass, sondern auch auf das Wie des Geschehens, nicht bloss auf die in der Welt zur Entfaltung kommende Kraft, sondern auch auf deren Richtung. Alles steht nämlich im Dienste des Menschen, für dessen Wohl nach christlicher Auffassung vor allem seine sittliche Rechtbeschaffenheit ins Gewicht fällt. Sie vollzieht sich auch nicht in der Weise, dass Gott der Welt bei ihrer Schöpfung Kräfte und Gesetze des Wirkens eingepflanzt habe, welche dann ohne ihn fortwirken, sondern in steter Gegenwart Gottes. Dies ist der Inhalt der religiösen Lehren von der Erhaltung

und der Regierung der Welt durch Gott. Die Schwierigkeit, eine genauere Ausführung im Einzelnen zu geben, tritt an allen Punkten der betreffenden Lehrstücke zu Tage. — Auch für das Verhältnis des Absoluten zu den vielen endlichen Dingen folgt aus dem bisher Entwickelten, dass das eigentlich Seiende in den endlichen Dingen, die Kraft ihres fortgehenden Bestandes und Wirkens ihnen nicht nach ihrer Vereinzelung und endlichen Selbständigkeit zukommt, sondern kraft ihres Theilhabens am Absoluten. Auch kann dieses Theilhaben nicht auf das Ausgerüstetsein mit Kräften des Absoluten für ein völlig selbständiges Wirken zurückgeführt, sondern nur gedacht werden als ein fortwährendes Durchdrungensein und Umspanntwerden der bloss relativ selbständigen endlichen Dinge durch das Absolute. Daher muss auch alles Wirken der endlichen Dinge untergeordnet und dienstbar gedacht werden den Zielen des Absoluten. Als nächstes Ziel, welches das Absolute in der Setzung und Entwicklung der endlichen Dinge einfach verwirklicht, erscheint das Hervortreten geistigen Lebens innerhalb der Welt, oder das Entstehen der Menschen. Das höhere Ziel, welches seiner Natur nach nur dann erreicht werden kann, wenn die menschlichen Geister, welche als geistige Wesen den höchsten Grad relativer Selbständigkeit besitzen, dem Willen des Absoluten mit selbstbewusster Freiheit sich unterordnen, ist uns vorgehalten in dem, was als Aufgabe unsres sittlichen Strebens uns gegeben ist — die endliche Heranbildung eines Reiches sittlich vollkommener Geister, welche das Gesetz des Guten zu ihrer Richtschnur nehmen. Als Bedingung für das Erreichtsein dieses höchsten Zieles wird meist die genaue Uebereinstimmung von sittlichem Verhalten und äusserem Ergehen gefordert. Im Bewusstsein unsrer Unfähigkeit, sowol die Sittlichkeit als die Glückseligkeit eines Menschen genau zu beurtheilen, sollten wir Bedenken tragen zu behaupten, dass diese Uebereinstimmung nicht stattfinde. In der Einheitlichkeit des Grundes sowol für das Sittengesetz wie für das Geschehen in der Natur liegt ein hinreichender Grund, diese Uebereinstimmung anzunehmen.

42. Für die religiöse Selbsterkenntnis sind die massgebenden Gedanken, dass der Mensch Gott gegenüber nichtig, ohnmächtig ist, dass er aber dennoch Gott näher steht als alle untermenschlichen Wesen, ein Gegenstand der göttlichen Fürsorge und der Gemeinschaft mit Gott gewürdigt. Diese Gedanken werden nun specialisirt, je nachdem für die Auffassung des Menschen die leiblich-sinnliche oder die geistige oder die sittliche Lebenssphäre als besonders werthvoll sich geltend macht. Die christliche Religionslehre betrachtet den Menschen in erster Linie als sittliches Wesen, als geistiges und sinnliches Wesen nur insoweit, als dies für sein sittliches Leben Bedeutung hat. Sie handelt von dem Wesen des Menschen, von seiner thatsächlichen Beschaffenheit und von der Besserung seiner Beschaffenheit durch die Gnade Gottes.

Das Wesen des Menschen ist bestimmt durch die Aussage, dass der Mensch ist das Ebenbild Gottes. Das göttliche Ebenbild

wird — wenn wir absehen davon, dass es nach kirchlicher Lehre bei dem ersten Menschenpaar vollendet, bei dessen Nachkommen nur abgeschwächt vorhanden ist — gefunden in der allgemeinen Ausrüstung zum geistigen und in der speciellen Bestimmung zum sittlichen Wesen. Aber Gott ist das Urbild, der Mensch nur das Abbild. — Auf wesentlich dieselben Gedanken führen uns die oben gegebenen Bestimmungen über das Wesen des Absoluten und sein Verhältnis zum Menschen. Die Gleichheit des geistigen Wesens wird nicht aufgehoben, sondern nur modificirt durch den Gegensatz der Existenz, dass das Absolute der unendliche Geist ist, in welchem alle endlichen Dinge ihren Grund und Ursprung haben, der Mensch dagegen der endliche Geist, welcher erst auf Grund des endlichen Weltprozesses ins Dasein tritt. Auf ethischem Gebiet macht dieser Gegensatz sich dahin geltend, dass für das Absolute die sittlichen Gesetze, ebenso wie alle andern, Regeln des thatsächlichen Wirkens sind, während der Mensch sie als Forderungen vernimmt, welchen er nachleben soll, aber ohne Kampf nicht kann. Wegen der Wesensgleichheit bei persönlicher Selbständigkeit ist das Verhältnis persönlicher Gemeinschaft zwischen dem Absoluten und dem Menschen möglich.

Weil es der Religionslehre auf die Bestimmung des Wesens des Menschen ankommt, das Wesen desselben aber unabhängig ist von seiner Entstehung, so liegt für die Theologie kein Grund vor, durch die naturwissenschaftliche Entwicklungstheorie sich beunruhigt zu fühlen. Bisher ist dieselbe nur eine mangelhaft bewiesene Hypothese, und sollte sie mit der Zeit zu einer wissenschaftlichen Theorie werden, so bleibt dadurch das Wesen des Menschen unberührt.

Die thatsächliche Beschaffenheit des Menschen ist ausgesprochen in der Lehre von der Erbsünde. Das religiöse Interesse derselben ist dieses, dass alle Menschen Sünder sind, dass sie von Anfang an in Folge eigener Schuld Sünder sind und ohne Gottes Hülfe nicht von der Sünde loskommen können. Das historische Moment ist, dass die Sünde auf den Sündenfall zurückgehe und allgemein verbreitet sei durch Vererbung und Zurechnung. Die Sünde ist der Act der widergöttlichen Selbstbestimmung des Ich. Ihre Möglichkeit ist begründet in der relativen Selbständigkeit der endlichen Einzelwesen, zuhöchst des Menschen. Die Wirklichkeit derselben wird erleichtert durch das Hervorgehen des geistig-sittlichen Lebens aus der Grundlage des sittlichen, für die Späteren auch durch die Einwirkung der Sünden der Vorfahren jedenfalls auf den Leib, wahrscheinlich auch auf die Seele der Nachkommen. Dennoch ist die Allgemeinheit nur eine thatsächliche, keine nothwendige, daher eine Ausnahme davon, etwa die Person Jesu, nicht unmöglich ist. Dem immer tieferen Versinken in die Sünde auf der einen Seite steht der Kampf des Guten dagegen auf der anderen Seite gegenüber; die allgemeine Sündhaftigkeit ist also keine absolute. — Die

Verletzung des sittlichen Gebotes hat zur Folge eine Reaction der natürlichen Ordnung, oder eine Strafe.

Die Besserung der Beschaffenheit des Menschen durch die Gnade Gottes wird ausgedrückt in der Lehre von der Erlösung, oder von seiner Befreiung aus dem thatsächlichen sündigen Zustand. Religiöse Erfahrung ist, dass der Mensch trotz seines sündhaften Zustandes durch Hülfe der göttlichen Gnade in den geforderten Zustand der sittlichen Uebereinstimmung mit Gott übergetreten ist. Nach Aussage der christlichen Religion ist dies durch Vermittlung der Person Christi geschehen. Die nähere Ausgestaltung der Lehre von Christi Person und Werk — Gottes Sohn, Opfertheorie — ist historisch bedingt. Alle diese Momente entziehen sich der philosophischen Vergleichung. Für letztere kommen nur diejenigen in Betracht, welche auf das Wesen des Menschen und auf sein Verhältniss zu Gott gehn, sowie auf die Eigenschaften Gottes, wie solche in Folge der ethischen Beziehung sich darstellen.

Anhang. Eschatologie. Die Unsterblichkeit hat keine unmittelbar religiöse Bedeutung, d. h. die religiösen Empfindungen oder Erwägungen, welche die Hoffnung auf Unsterblichkeit erzeugt, sind von der Ueberzeugung von der Unsterblichkeit selbst zu unterscheiden. Diese hat einen selbständigen Ursprung und ist dann von der Religion nur mit eigenthümlichem Inhalte erfüllt worden.

Druck von Wiegandt & Appelhans in Braunschweig.

